BIBLIOTHECA NATIONALE VITT. EMANUELE
201
30 C
27

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

# STORIA

DELLA

# FILOSOFIA MODERNA.

# STORIA
## DELLA FILOSOFIA MODERNA

DEL SIGNOR

G. AMADEO BUHLE

PROFESSORE DI GOTTINGA

*TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA*

DA D. VINCENZO LANCETTI.

TOMO DECIMO

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

CONTINUAZIONE DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA DEL SECOLO DECIMOSETTIMO.

MILANO

DALLA TIPOGRAFIA DI COMMERCIO

1824.

*La presente Opera è posta sotto la tutela delle Leggi*

# STORIA
# DELLA FILOSOFIA MODERNA

BIBLIOTECA N.A. ROMA VITTORIO EMANUELE

## Cap. I.

### *Storia e filosofia di Tschirnhausen, e di Tomasio.*

Non fu Leibnizio soltanto, i cui sforzi e fatiche perfezionassero la filosofia in Germania, imperocchè egli ebbe per emoli parecchi suoi concittadini, che rivalizzarono di zelo insieme a lui, e la cui gloria fu, per dir vero, oscurata dalla sua. Uno dei più pregevoli fu Erenfredo Guatieri di Tschirnhausen nato nel 1651 a Kieslingewalde nell' Alta Lusazia. Servì egli dapprima negli eserciti de' Paesi-Bassi, poscia intraprese lunghi viaggi, indi visse da semplice

privato, e consecrò tutti i suoi ozj alle scienze, ed in particolare alla filosofia, alle matematiche, ed alla fisica. Fu membro dell' Accademia delle scienze di Parigi, e morì nel 1708.

La filosofia dominante a que' tempi nelle scuole ed università di Germania era ancora l' aristotelismo, accresciuto soltanto da alcune aggiunte o modificazioni prese tanto dagli altri sistemi filosofici della antichità, quanto dalle dottrine moderne. Perchè le idee di Leibnizio acquistassero peso conveniva raccoglierle e ridurle a sistema, ed il cartesianismo, ad onta del favore in cui era salito, non influì però nè tanto nè sì generalmente sulle menti da abolire il metodo aristotelico-eclettico di ragionare. Tschirnhausen divideva i filosofi del suo tempo in due classi: i primi limitavansi a conoscere le divisioni e la terminologia adottate nella filosofia; gli altri, come Giacomo Tomasio, studiavano maggiormente la storia della scienza, senza peraltro salire all'altezza della vera maniera di ragionare. La filosofia

stessa, come scienza, era allora un mero aggregato di proposizioni, mancante di principj fissi, e senza veruna utilità nè pel dotto nè pel cittadino. Tschirnhausen che era ad un tempo gran matematico e gran fisico, e che aveva profondamente meditate le opere de' più celebri scrittori moderni, Galileo, Cartesio, Malebranche, Newton, dovette trovarsi assai mal soddisfatto di quella scolastica rapsodia, che in Germania onoravasi del pomposo titolo di filosofia. Appena vi rilevava egli qualche traccia, o anzi non vi scopriva il menomo indizio del carattere principale ch'egli assegnava alla filosofia, quello cioè di essere l' arte di inventare. Sotto quest'aspetto la scienza secondo lui avea bisogno di una riforma, la quale ei dal canto suo provocò pubblicando l' opera intitolata: *Medicina mentis, sive Artis inveniendi praecepta generalia* (1).

(1) Questo libro apparve per la prima volta nel 1687 ad Amsterdam, preceduto da una dedica a Luigi XIV. Il titolo propriamente detto è: *Tentamen genuinae logicae, ubi disseritur de methodo detegendi veritates incognitas.* Alla seconda edizione pubblicatasi

Tutte le ricerche filosofiche, secondo Tschirnhausen, debbono posare sulla osservazione autoptica e sulla sperienza. La scienza si riduce alle tre questioni seguenti: 1.° Quali sono le cognizioni più necessarie a tutti gli uomini; e quale per conseguenza è di tutte le occupazioni la più utile? A ciò si risponde essere la ricerca della verità. 2.° Come si fa a trovare la verità? Questa questione si suddivide in tre altre: come si distingue il vero dal falso? come si estende la conoscenza della verità? quali ostacoli hannosi a superare onde riuscirvi? 3.° Quali sono gli oggetti di codesta ricerca?

Prima di tutto convien fissare i primi principj sui quali la ricerca si fonda, come principj assoluti ed incontrastabili. Essi debbon essere di tal natura che ciascun uomo nella sua propria coscienza conosca sempre che sono di una va-

a Lipsia nel 1695 Tschirnhausen aggiunse la sua *Medicina corporis*, che poscia divolgò in lingua tedesca, arricchendola di una seconda parte, col titolo di: *Zwoelf nuetzliche Lesensregeln*, ec.

lidità necessaria. Tschirnhausen pone per principio supremo il fatto stesso della coscienza: *Io ho la coscienza di molte cose*, e da esso fa derivare le seguenti proposizioni generali e sperimentali: 1.° Alcune cose fanno una impressione piacevole sopra di noi mentre alcune altre ne fanno una disgustosa; 2.° noi ne concepiamo alcune, ed altre no; 3.° noi percepiamo le une per mezzo de' sensi esterni, e le altre per via di sensazioni ed idee interne. Il primo di questi tre principj è quello della morale, il secondo quello della cognizione della verità, ed il terzo quello di ogni sperienza. Divide egli pertanto la filosofia in teorica ed in pratica. La filosofia teorica contiene i principj e le regole della verità, non che il metodo per porle in uso: ed è perciò che le dà in genere il nome di *Arte d' inventare*, e chiama le regole *Medicina della mente*. Ei la paragona ad un albero composto di radici, di un tronco, e di rami carichi di frutti. Le radici sono le regole generali; il tronco è il complesso delle regole speciali rela-

tive agli oggetti fisici, matematici, e sensibili; i rami co' frutti sono le regole affatto speciali per ciascuna scienza empirica in particolare. Radici, tronco, e rami sono formati di midollo, di un nocciolo osseo, e di scorza; così gli oggetti sensibili, matematici e fisici sono la materia di tutte le parti della filosofia.

Il sistema di riforma da Tschirnhausen immaginato per la filosofia non riducevasi unicamente alla esposizione de' principj generali e metodo dell' arte d' inventare, ovvero alla medicina della mente; ma egli proponevasi eziandio di svolgere le regole particolari e speciali delle cognizioni scientifiche. Tutti gli oggetti delle nostre ricerche si debbono esaminare con la sola ragione, ovvero con la sperienza, o con entrambe nel tempo stesso. Ora Tschirnhausen aveva il progetto di mostrare in un' opera separata come sia possibile di trovare l'incognito nelle matematiche; in un' altr' opera come si possa acquistar la sperienza e valersene alla scoperta di verità nuove ed utili; e finalmente in una terza come si possa estendere con

sicurezza la provincia della fisica. Dovea poscia dare un prospetto delle regole speciali di ciascuna scienza, e della applicazion loro al commercio ordinario della vita. Ma non mise questo suo disegno ad esecuzione.

La sua *Medicina mentis* principia dalla storia del metodo che tenne egli stesso per acquistare i lumi della filosofia; storia molto interessante, ed assai vantaggiosa a sapersi. Tschirnhausen raccomanda come il miglior metodo per istudiare senza parzialità, e così giugnere al vero, di osservar se medesimo assiduamente, e che il più infallibile mezzo per trovare il vero bene è quello di evitar le passioni. Nulla inceppa maggiormente la verità quanto la total dipendenza in cui uno è dagli altri, e l'idea che si ha che una cosa, la quale a noi sembri o vera o falsa, piacevole o disgustosa, tal pure debba agli altri parere. Un secondo mezzo di preservarsi dall' errore è quello di non confondere la cosa conosciuta con quella che ancor non l' è, e di attribuire a questa ciò che alla pri-

ma appartiene. Tra gli oggetti conosciuti pertanto l'uno o l'altro può parerci facilissimo e piacevolissimo; ma ci inganneremmo di molto se perciò lo considerassimo come il più facile e il più piacevole di tutti; perocchè non abbiamo ancora imparato a conoscere tutte le cose, e quindi noi confondiamo in tal caso la cosa incognita con la conosciuta. Questo è il motivo per cui molti valutan pochissimo le scoperte degli altri, immaginandosi essi di avere di già scoperto da sè quello che è meglio, e togliendo a se medesimi il modo di arrivare a cognizioni più esatte da altri indicate, nella fiducia di percorrere essi la via più retta.

Osservar se medesimo con imparzialità e sangue freddo è anche il miglior modo per apprendere cosa sia il pregio pratico delle cose, ed il genere di vita che più sicuramente conduca alla felicità. Se si esamina la natura de' contenti di cui l'uomo è suscettibile, presto s' intende quanto sieno essi differenti nella loro importanza. I piaceri sensuali, per quanto

sieno a primo tratto seducenti, son quelli che meno importano, perocchè tanto riescono più dolci quanto più raramente si gustano, e quanto più ce ne astenghiamo. La coscienza della libertà ragionata, e del dominio che si esercita sulle proprie passioni, procura un piacere assai più vivace, ed essa si ottiene con lo studio della verità e con la cura di volere formar la ragione; dal che deriva in noi nello stesso tempo un purissimo e delizioso piacere. Tutti gli altri contenti possono illuderci, ma non mai quello che ispira la verità. Il sapiente ha sopra l'ignorante il vantaggio di una mente assai più libera, e infinitamente più forte, sì per la estensione delle sue viste come per l'incalcolabile numero d'ostacoli e di pregiudizi da cui si è liberato. Egli soffre anche incomparabilmente meno, perchè si è posto al di sopra di una quantità di desiderj; di cure e di affanni, che assediano e turbano l' ignorante. Finalmente egli è suscettibile di molti piaceri che nè gli al-

tri conoscono, nè conoscendoli gusterebbero.

Dopo la storia delle sue riflessioni sopra ciò che maggiormente interessa l'uomo, e che è più necessario alla sua vera felicità, Tschirnhausen passa alla determinazione de' principj e delle regole generali della verità. Il principio sommo di ogni certezza del sapere è la proposizione che, tra le cose, le une sono concepibili, le altre no; perchè questo principio contiene in se tutti gli altri principj veri. La facoltà di comprendere certe cose, e di non concepire il contrario, costituisce l'intelligenza, la quale appartiene a tutti gli uomini, nessuno eccettuato. Oltre l'intelligenza, avvi anche un'altra facoltà di conoscere, che è l'immaginazione. Con questo nome Tschirnhausen distingue il potere di conoscere in genere, sia per mezzo de' sensi esterni colpiti dai sensi, sia pel senso interno, col quale non ha relazione diretta verun oggetto esteriore. L' intelligenza non dipende da noi, perchè non concepiamo per cagion sua, e l'immaginazione si limita a farci

percepire. Attiva è l'intelligenza, passiva l'immaginazione. Il carattere per cui si può conoscere che si ha realmente concepita una cosa, si è quello di poterla far concepire da altri, poichè tutti gli uomini hanno una stessa intelligenza: e di ciò fanno prova le dimostrazioni matematiche. All' incontro non si concepisce tutto ciò che si percepisce, nè sempre può farsene parte agli altri, perchè l' immaginazione non è la stessa presso tutti; quindi egli è impossibile il dare ad un cieco l' idea de' colori.

Tschirnhausen confuta molte obbiezioni che si oppongono al suo principio della certezza della conoscenza, ancorchè però non istabilisca questo principio sopra basi bastantemente solide. Tutte le idee prime chiamar si possono definizioni: tutte le qualità donde si deducono gli assiomi, e le verità che da questi derivano, teoremi. Egli espone dipoi le regole relative alle qualità necessarie per una buona definizione, e la maniera di scoprirle; ogni definizione di un oggetto dee contenere il modo originario di esso

oggetto, ed essere per conseguenza generico. Se vuolsi per esempio ben definire il ridere, conviene che la definizione ecciti subito al riso. Rispetto a questa regola erra il Tschirnhausen in trasportando il carattere speciale delle definizioni matematiche a tutte le altre, benchè non sempre possa ad esse applicarsi, nè che sia sempre necessario per esse. Si deve continuare a definire gli oggetti particolari sino a tanto che giungasi alle idee dei generi, i quali dal canto loro si lasciano poi dividere nelle loro specie ed individui. Quindi noi conosciamo generalmente tre generi d' oggetti, che ci portano ad ammettere tre effetti delle facoltà intellettuali, immaginazione, pura ragione, ed intelletto. Il primo genere comprende gli oggetti capaci di colpire i sensi: e puonno dividersi in percezioni delle cose esterne che abbiamo presenti, in idee delle cose assenti, ed in affezioni nelle quali non è possibile di rappresentarci gli oggetti nè in presenza nè in idea, come sono il dolore, la gioia, la fame, la sete. Il secondo

genere contiene gli oggetti razionali o matematici, che sono eguali o ineguali, e in quest' ultimo caso più grandi o più piccoli. L'esempio più perfetto è la linea retta. La cognizione di tutte le linee curve possibili è nelle matematiche la via per giugnere a scoprire tutto ciò che si ignora. Il terzo genere finalmente abbraccia gli oggetti fisici, ossia i corpi, rispetto ai quali basta solo che sappiasi se sono quieti o se si movono.

Dopo questa distinzione del genere degli oggetti, bisogna, quando si definiscono, far attenzione a ciò che da essi è comune, ed alla succession loro. Essendo gli assiomi verità dedotte da definizioni, debbono essi giudicarsi da queste, dall' esattezza delle quali la validità loro dipende. Se non sono derivati da una definizione, o se non sono necessarj per la distinzione, non si debbe nemmeno ammetterli. Col dire che gli assiomi sono verità intelligibili per se medesime, non si impara come sia possibile di trovarli. L' accoppiamento di molte

definizioni offre o verità o teoremi, tanto generali che particolari.

Ogni errore nasce dalla immaginazione. Quando noi risentiamo l'impression delle cose, ci figuriamo che sono differenti, ancorchè nol siano, o che sono identiche, sebbene le une differiscano dalle altre. Tale è la comune origine dell' errore in tutte le specie di cognizioni, tanto acquistate per vie de' sensi, quanto matematiche, e fisiche. I mezzi poi di perservarsene sono: fare un uso rigoroso della ragione, esaminar l'oggetto più volte, riferirlo al primo principio di certezza, indicare le idee differenti con caratteri anch' essi differenti, infine fare osservazioni e sperimenti. Si oppone ancora un altro ostacolo alla cognizione, quando si negligenta ciò che si conosce e le verità che ne derivano; il qual difetto si schiva cercando nelle nostre cognizioni ciò che è generale, tentando frequentemente di dedurne verità nuove, e finalmente acquistando una cognizione profonda e scientifica dei fenomeni più ordinarj. Un terzo ostacolo nasce dal non voler giovarsi

immediatamente d'ogni osservazione e cognizione, e di sdegnarla o rifiutarla se non offresi pronta, o se paja ancora lontana. Qui Tschirnhausen raccomanda di cercare la verità per l'amore di essa, perchè ogni verità è utile in se medesima, di approfittare delle verità in apparenza meno utili per trarne qualche altra che lo sia realmente, ed allora pure che a prima giunta la verità ci paja inutile non esserne però indifferente, perchè può darsi che contenga in se una verità grandissima che ci resta ora nascosta. Un ignorante non sospetterà nemmeno di qual vantaggio fosse la scoperta dell'ago calamitato, e le più volte osservazioni che sembravano le meno utili e significanti furon sorgente di scoperte di una generale utilità. Un quarto ostacolo alla cognizione procede dal cattivo umore durante il quale non ci troviamo esposti allo studio. Tschirnhausen dice che dipende interamente da noi l'essere sempre di buon umore, o almeno il comandare alla opposta disposizione. Il miglior mezzo di riuscirvi è quello di attenerci ad un buon meto-

do, che ci fa progredir nel sapere anche senza che vi ci applichiamo. Giova parimenti osservare con attenzione in quali circostanze siasi meglio disposto allo studio, e approffittarsene tosto. Qui il filosofo cita le osservazioni fatte sopra se medesimo, e che la maggior parte dei dotti o pensatori avrà parimenti fatto. Un quinto ostacolo dipende dalla stanchezza della mente dopo una troppo lunga o troppo forte applicazione: giova dunque di andar dividendo un lavoro penoso, complicato ed esteso, onde eseguirlo parzialmente; che se vuolsi tutto in una volta abbracciar per intero, si rimane assai presto sgomentato; laddove occupandosi di ciascuna parte una dopo l'altra, si travede il termine delle ricerche poco lontano, e allora si continuano con coraggio, e spesso si finisce per dare felicemente l'ultima mano a tutta l'opera. Il metodo di tutto ridurre a principj semplici è anche in questo caso utilissimo. Molti eccellenti avvisi porge pure Tschirnhansen sulla necessità di fissare l'immaginazione, col notare in iscritto quello

che si è pensato, i quali meritano di essere presi in considerazione. Finalmente la mancanza di tempo, di occasione e di circostanze favorevoli, è un ultimo ostacolo al sapere; e qui quasi tutto dipende dal gusto che uno ha per lo studio. Se egli ha veramente desiderio di istruirsi, trionferà delle maggiori difficoltà, e non gli mancheranno nè soccorsi nè protettori. All' incontro, per quante facilitazioni altri ottenga ne' suoi studii, se ad essi nol porta un gusto ben deciso, poco gli gioveranno. Fra tutti gli studii quel della fisica è il più importante.

Considerato come una medicina propriamente detta della mente, il libro di Tschirnhausen contiene molti salutari consigli, ma anche varie regole basate sopra idee ridicole ed erronee, o sopra supposizioni, e che allontanano lo spirito filosofico dal vero e retto sentiero. Egli avea per iscopo di introdurre il metodo matematico nello studio della filosofia, e dar quindi maggiore solidità alla scienza, perocchè molto ben conosceva l' importanza di un tal metodo nelle matemati-

BIBLIOTECA NAZIONALE VE ROMA

che. Egli avea ragione, ove si pensi che un buon metodo è così necessario nella filosofia quanto in ciascun'altra scienza; ma non si avvide che il matematico, il qual può passar dagli assiomi alle difinizioni ed ai teoremi, e per conseguenza dimostrare, non è suscettibile di veruna applicazione alla filosofia, gli oggetti della quale sono di natura affatto diversa. Tuttavia Volfio, che attinse le sue prime nozioni fisiche nell'opera di Tschirnhausen, trasse occasione da ciò di stabilire un sistema di filosofia sul metodo matematico, ancorchè la natura delle cose il forzasse ad allontanarsi in molti articoli dal suo maestro; diffatto non ebbe questi la menoma idea della enorme differenza che passa tra la filosofia e le matematiche.

Quanto alla filosofia in genere Tschirnhausen cadde in errore col trascurare di conoscer più addentro la natura delle facoltà intellettuali dell'uomo, ed è perciò che vi si introdusse con definizioni ed assiomi insostenibili. Egli fondò tutta la scienza sul principio che noi concepiamo alcune cose, mentre non ne conce-

piamo alcune altre, e disse che concepire è lo associar due idee. Ma la grande difficoltà consisteva precisamente in sapere se una sola cosa vi abbia che l' uomo concepisca o possa concepire. Gli scettici dicevano di no; Tschirnhausen assicura che si concepisce una cosa quando si può comunicarne le cognizioni ad altri; ma gli scettici non ammettevano questo carattere distintivo della concezione, perchè negavano potersi partecipare ad altri veruna cognizione. Tschirnhausen non sentì nemmeno la differenza che passa tra le cognizioni acquistate per via dei sensi e le razionali, e considerò l'intelletto e l'immaginazione come le due sole facoltà mentali dell'uomo, attribuì al primo la cognizione degli enti reali, e all'altra quella degli enti sensibili, ed aggiunse a queste due facoltà la ragione, la quale genera le cognizioni matematiche. Agli occhi suoi le idee acquistate per via de'sensi erano puramente immagini, e le sole cognizioni dell' intelletto gli parevano realità, e nell' errore egli vedeva una confusione della immagine

con la realità. Si capisce aver egli sospetta ta confusamente la distinzione che passa tra la sensibilità e la pura ragione, ma non era atto a intenderla interamente e ben giudicarne la vera natura. Quando separava gli oggetti della cognizione in fisici o reali, sensibili e matematici, lasciava senza risposta le seguenti dimande: A qual classe appartengono le idee astratte? Qual differenza passa tra queste tre specie di cognizioni ed il sapere filosofico, propriamente detto? Cosa è la verità? E rispondendo a quest' ultima, che la verità è ciò che si concepisce, si cade evidentemente in un circolo vizioso.

Un altro error capitale di Tschirnhausen dovea fargli sbagliar del tutto il punto di vista sotto il quale andava considerata la filosofia; ed è ch' egli faceva consisterne l' essenza nell' arte di inventare. In tal modo essa non altro era per lui che un complesso di regole sulla maniera di osservare, e di giugnere a verità nuove col soccorso della osservazione. Tale precisamente è la ragione per cui stimò la fisica al di sopra di tutte le altre scien-

ze, essendo in essa appunto che le sue regole trovavano la più evidente applicazion loro. Aggiungasi poi ch' egli stesso aveva trovato molte idee e varii utili stromenti di fisica. Una natural conseguenza di questa maniera di pensare e della illimitata sua stima per le cognizioni sperimentali, fu la ripugnanza invincibile che ad esso ispiravano tutte le cognizioni dedotte da idee *a priori*, riguardandole quai sottigliezze vuote di senso. L' arte sillogistica e l' ontologia degli scolastici disprezzò egli, credendole arti superflue, e in tal modo fu condotto a non inquietarsi per nulla della origine delle cognizioni *a priori*, non che a stabilire tutto il sistema della filosofia sopra basi chimeriche. S' egli avesse procurato di dedurre la concezione e la non concezione dalla natura delle facoltà intellettuali, la questione della obbiettività della cognizione sarebbesi tosto offerta alla sua mente; ma egli si pose subito allo studio empirico della coscienza, e trovò nei dati oggetti che si concepiscono immediatamente la ragione per la quale conce-

piamo, senza prender pensiero della difficoltà di sapere come gli oggetti esser possano dati o concepiti.

Cristiano Tomasio, altro contemporaneo di Leibnizio, fu egli pure uno di quelli che contribuirono con maggior zelo e buon successo a spandere i lumi della filosofia in Germania. Ei nacque a Lipsia nel 1655. Suo padre Giacomo Tomasio, professore di filosofia, fu il maestro di Leibnizio. Cristiano studiò prima sotto di lui, e le sue lezioni sull'opera di Grozio *del diritto di guerra e di pace*, unite alla lettura del libro di Pufendorfio *sul diritto della natura e delle genti*, gli ispirarono pel diritto naturale una tale predilezione, che lo determinò ben presto a fare scopo primario de' suoi studii la giurisprudenza. Al tempo stesso acquistò una straordinaria abilità nell'arte della disputa. Ma quanto presto si interessò pel diritto naturale e per la nuova maniera di esporlo, tanto del pari mal soddisfatto rimase del metodo allora adottato nelle accademie per l'insegnamento del diritto romano; metodo che erasi tolto dagli scolastici ari-

stotelici e altamente e non senza pungenti sarcasmi manifestò il disgusto che ne sentiva. Dopo un breve soggiorno a Francfort sull'Oder, esercitò per qualche tempo la professione di avvocato a Lipsia; ed ivi, senza assoggettarsi all' ordinario metodo giuridico, si applicò sopra tutto a giudicare gli affari contenziosi secondo le più sane idee del diritto e della morale. Siffatto contegno gli riuscì perfettamente; ond'è che fin dal suo ingresso nella carriera di professore accademico, formò il disegno di riformare il modo di insegnamento usato fino a lui. Pare che il padre suo, fin che visse, abbia tenuto a freno quel suo impeto; ma appena fu egli morto nel 1684 che Tomasio abbandonossi interamente agli slanci del suo genio. Una innovazione che azzardò decise del suo trionfo presso gli studiosi. Non solo espose il diritto naturale giusta il sistema di Pufendorfio, e la filosofia in generale sotto una forma del tutto nuova, ma fece anche le sue lezioni in lingua tedesca, mentre erasi sempre usata prima di lui la latina nelle

accademie. Fu ben lontano sicuramente dal sospettare quanto una tal novità sarebbe un giorno vantaggiosa alla letteratura di Germania, ancorchè i dotti abituati agli antichi costumi dovessero allora crederla perniciosissima. Oltre a ciò le sue lezioni avevano a giudizio de' suoi allievi il vantaggio di essere dettate dalla sana ragione, massimamente quando si paragonavano a quelle degli altri professori. Seppe eziandio conciliarsi l'affezion loro con la maniera mordente, spiritosa e veramente comica con che poneva in ridicolo il metodo scolastico-aristotelico, e i suoi seguaci. Acquistò quindi una celebrità accademica straordinaria, ma anche con egual proporzione l'invidia.

Nel 1688 cominciò la compilazione di un giornale, che divenne causa di una disputa pubblica tra lui ed i suoi nemici di Lipsia, contro i quali accumulava egli a dir vero le invettive e le personalità. Questo giornale era intitolato: *Pensieri liberi, piacevoli e seri, ma però ragionevoli e legittimi, ovvero Trat-*

*tenimenti mensili sopra ogni sorta di libri, e principalmente sopra opere nuove.* Si accorse Tomasio che il primo Quaderno avea svegliato uno sdegno generale, e dichiarò che il principio era destinato soltanto a pungere la curiosità de' lettori, ma che l'opera per lo innanzi sarebbe seria e scientifica. Siffatta dichiarazione però non soddisfece i suoi rivali, che presentarono a Dresda le querele contro di lui. Trovò egli un protettore nel gran maresciallo di corte il conte di Haugwitz, il quale avea preso piacere alla lettura di que' *Trattenimenti*, e che il salvò dalle persecuzioni de' suoi nemici. Superbo di questo appoggio Tomasio abbandonossi senza riserva al suo umore satirico. Ei scrisse la vita di Aristotele, e vi affastellò tutti gli aneddoti, co' quali Francesco Patrizi uno de' più violenti detrattori del filosofo di Stagira ingiuriò la memoria di quell' antico sapiente nelle sue *Discussiones peripateticae.* Tradusse anche parola per parola un frammento della metafisica di Aristotele, sopra una versione latina, cosicchè il te-

sto si trovò convertito in un ammasso di assurdità, essendo sua intenzione di mostrare in tutta la sua nudità quell' idolo filosofico. Codeste produzioni, e specialmente le ingiurie che continuò a scagliare, furon cagione di nuove querele alle autorità, e il clero di Lipsia anch'esso gli si dichiarò contro, tanto che malgrado l' appoggio de' suoi protettori di Dresda si vide finalmente obbligato a partirsene nel 1690.

Gli amici che aveva alla corte di Brandeburgo gli ottennero il permesso di recarsi ad Halle, e farvi pubbliche lezioni, e poco dopo vi ottenne il trattamento di professore. Gli studenti lo accolsero ivi con non minore entusiasmo che a Lipsia, e ciò fu cagione che nel 1694 si istituì l'università di Federico, divenuta poscia sì celebre, nella quale venne nominato professor pubblico di giurisprudenza. Nel tempo che tenne questa cattedra ebbe molte e violenti dispute sì con gli antichi suoi avversari di Lipsia e di Vittemberga, come contro i nuovi; ma se ne liberò felicemente e con co-

raggio; anzi riuscirono esse molto utili ai progressi della letteratura e della filosofia in Germania. Egli morì nel 1728 col doppio titolo di consigliere intimo del re di Prussia e di direttore della università.

Il principale scopo delle sue incessanti fatiche fu quello di mettere il pubblico a portata di giudicar sanamente sulla scienza in generale, e di giugnere per tal modo a introdurre un metodo di istruzione più appropriato al commercio ordinario della vita, ed alla vera destinazione dell' uomo. La scienza, secondo l' opinion sua, non giova a nulla quando non sia utile, e non serva immediatamente al vantaggio della società. Egli non accordava il titolo di dotto fuorchè a colui che è certo di qualche verità, malgrado il piccol numero di quelle di cui ha intima conoscenza, e che sa trarne partito nel commercio reale del mondo; che vede gli errori de' suoi simili, ed ha il talento di scoprirli onde contribuire così a spandere la verità. La scienza dee render l' uomo capace a distinguere il vero dal falso e il bene dal

male, a indicare le cause verosimili dell' uno e dell'altro, ed a contribuire per tal modo tanto al proprio suo bene che alla felicità degli altri. In due parti principali dividesi, cioè scienza di Dio e scienza del mondo. La prima ha la sua fonte nella rivelazione, e la seconda nell' intelletto umano; quella ha per fine l' eterna salute, l' altra la temporale prosperità.

Premesse queste idee sullo scopo di tutte le scienze, egli è facil capire perchè Tomasio manifestasse tanto calore per abbattere la scolastica aristotelica allora dominante. Biasimava egli a buon diritto in codesta filosofia una quantità di specolazioni sottili, aride, difficili a intendersi, e la maggior parte inutili nel corso ordinario della vita; e rimproverava al tempo stesso ai seguaci di lei lo spirito servile che li animava. Ma i vizi della scolastica del tempo gli facevano anche perdere di vista e rigettare tutto ciò ch'ella conteneva di buono, almeno considerandola ne' suoi rapporti con la filosofia scientifica. Sopra di che, egli

imitò tutti i riformatori, i quali hanno il difetto di lasciarsi trasportare dall'impeto loro. A ciò fa d'uopo aggiugner anco la natural sua violenza, il suo satirico umore, le esagerate sue pretensioni, e la straordinaria fortuna che gli procurò quel suo metodo popolare nelle scienze e nella filosofia. Le quali circostanze diffatto finirono per estinguere interamente in esso ogni sentimento di imparzialità, e per renderlo incapace di essere equo ne' suoi giudizj. Siccome evitava, anzi poneva in ridicolo, tutte le sottigliezze nella ricerca de' principj filosofici, una gran parte delle sue opere altro non è che un magro e superficiale chiacchieramento. Le ragioni stesse che lo inducevano a rifiutare tutte le speculazioni trascendentali e sottili, tanto di filosofia che di qualsivoglia altra scienza, sono assolutamente quelle che allegherebbe un semplice operaio o un contadino, ed erano perciò appunto sì luminose agli occhi della gioventù ignorante delle università. « Un viaggiatore stimolato dalla fame (soleva egli dire) divora

all' albergo le vivande che gli si presentano, e lascia che le sette filosofiche disputino a piacer loro se il gusto risieda negli alimenti o nella lingua. »

A codesto disprezzo per tutte le specolazioni sottili, ed a siffatto gusto per la popolarità, accoppiava Tomasio la più decisa indifferenza per l' esattezza del linguaggio filosofico. In vece di prevenire le logomachie, determinando con precisione le idee che forman base alle parole ed espressioni, cercava di evitarle, o risparmiarle agli altri, conformandosi alla più volgare accettazione del linguaggio, usando ora una voce or un' altra per indicare gli stessi oggetti e le stesse idee, e raccomandando espressamente di non tanto inquietarsi de' termini, ma unicamente attendere alle cose. « Pratichiamo le virtù, ei diceva, senza disputare sui nomi loro, e non rendiamoci schiavi delle parole nelle definizioni, perocchè basta che le definizioni insegnino a conoscere e discerner gli oggetti. » E qui Tomasio trascurò evidentemente quell' intimo nodo che esi-

ste fra le parole e le idee, ed operò in senso inverso del metodo da tenersi per porre le scienze sopra solide basi, e per esporne il prospetto con esattezza e precisione.

Egli è però giusto che abbiasi riguardo ad una difficoltà, contro la quale ebbe a contrastar fortemente, la qual fu la imperfezione della lingua tedesca nel tempo suo; perchè fu egli un de' primi a valersene in materie filosofiche, benchè ne paresse del tutto impropria. Questa considerazione rende scusabile il suo stile sparso di voci latine e francesi, e si vuol confessare che nella qualità di scrittore tedesco fece per avventura più ancora di quello che potevasi da lui sperare nelle circostanze in cui si trovò.

Degno di osservazione altresì è l' aver egli, malgrado il suo gusto per tutto ciò che è realmente applicabile al commercio della vita, e malgrado la sua libertà di pensare intorno agli oggetti della filosofia, conservato per il sistema teologico una predilezione, che finì per degenerare in vero misticismo. Egli era

pochissimo persuaso delle facoltà dell'anima umana, soprattutto della ragione e della volontà, e quindi inutil credeva ed impraticabile il volere scrutiniare i misteri della natura. E questa opinione il dominava a tal segno, ch' egli accordava alla sua credenza religiosa una grande influenza sulla sua filosofia, poichè esigeva che uno storico della chiesa obbliasse la sua religione.

Da ciò parimenti provenne l'aver egli paragonata sempre la sua filosofia alle altre scienze, l' aver sempre cercato i caratteri di analogia che eran tra loro, e l' averne anche scoperto parecchi. Alcune sue divisioni filosofiche a lui sembravano bastantemente provate quando o ne trovava di simili nelle altre scienze, o poteva introdurvele. La menoma osservazione chimica, anatomica, o fisiologica diveniva per lui l'occasione di una ipotesi filosofica, che poscia soleva difendere con invincibile ostinazione.

Una qualità che non può dissimularsi nel suo carattere letterario e filosofico, si è la mania ch' egli ebbe di passare per

originale; mania da cui nacquero molti de' suoi paradossi, e che fu cagione ch'ei non volesse apprender nulla nè dai predecessori nè dai contemporanei, e che sì ingrato verso lor si mostrasse. Riporto le sue proprie parole onde si conosca quale idea si formasse egli di un filosofo: « Io intendo per vero filosofo un uomo dotato di perspicacia e di penetrazione, che giudica sempre sanamente e con esattezza; che ha una perfetta cognizione dell' istromento generale ed indispensabile di tutte le scienze, che è la storia; che comincia la sua filosofia dal conoscere se medesimo; che tenta di giugnere alla somma felicità ed alla interna quiete dell' anima frenando il turbine delle sue passioni; che conosce la malvagità del mondo; che prendendo a guida una sperienza giornaliera e fondata sopra regole certe legge sino nel profondo del cuore di tutti quelli che lo circondano qual sia la dissimulazion loro; che ha il talento di scegliere un genere di vita conforme alla propria indole, e di acquistare, conservare, ac-

crescere, e adoperar giustamente i beni della vita, i quali offrono anche più ampi mezzi di mostrare la sua virtù; che finalmente osserva in tutte le sue azioni un giusto decoro, senza il quale la filosofia altro non è che una mera e vana pedanteria. »

Benchè molti difetti si possano rimproverare alla maniera con che Tomasio considerò e trattò la filosofia, tuttavia le fu per ciò appunto di un gran giovamento, e le divagazioni o disordini de' suoi giudizj ben poco nocquero ai progressi della scienza, anche nella Germania. Egli fu il primo ad esigere che si desse maggiore libertà al pensiero, e ciò indusse i suoi contemporanei a scuotere il giogo della scolastica aristotelica. Egli diresse l'attenzion loro sul rapporto che passa tra la filosofia e il reale commercio della vita, e in tal modo diede allo studio di questa scienza una più convenevol tendenza, ed un più generale interesse, benchè egli stesso, massimamente sotto questo rapporto, abbia giudicata e trattata la filosofia scientifica

con soverchia parzialità. Il suo esempio finalmente eccitò i Tedeschi a ragionare sì a voce che in iscritto nella loro lingua materna, in cui fecero dappoi così sorprendenti progressi. Questo triplice merito assicura a Tomasio quella immortalità cui le sue precise opere di filosofia non gli avrebbero dato verun diritto, ancorchè le sue idee, e spezialmente il suo metodo, sieno a più di un titolo ragguardevoli.

Tomasio non intendeva per filosofia un sistema particolare di cognizioni, distinto dalle altre scienze e fondato sopra un principio unico. Egli la considerava come un complesso di ragionamenti generali sulle cose, stabiliti con le regole della logica. Quindi è che stimava esserne la logica e la storia gli stromenti necessari ed indispensabili, perocchè la prima assegna le regole del ragionamento, e l'altra ne offre i materiali. Egli escludeva pressocchè del tutto dalla filosofia la metafisica, la qual non parevagli scienza separata, riguardandola egli come un ammasso di sottigliezze inutili,

non ad altro servibili che a corrompere la ragione dell' uomo, e generar dispute che potevano particolarmente avere una funestissima influenza sulla religione. A questa maniera di vedere fu egli, per vero dire, costretto dallo stato in cui era la metafisica ai giorni suoi, la quale riducevasi in gran parte a sottigliezze e distinzioni ontologiche. Ei poneva nella logica le dottrine de' principj del sapere, e delle basi del vero ne' giudizj e ne' ragionamenti; dottrine che per lo più si usa discutere nella metafisica. La teologia naturale gli sembrava troppo insignificante a paragone della rivelata, perchè meritasse un particolare esame, perocchè ei riduceva assolutamente tutti i bisogni scientifici a ciò che la comune utilità esige. I cabalisti lo resero mistico nella pneumatologia, parte allora principalissima della metafisica. Ben è vero ch' ei diceva non aver la ragione il potere di conoscere la natura dello spirito, ma credevasi da ciò autorizzato a pescare la pneumatologia nella Sacra Scrittura, e ciò lo strascinò ne' sogni mistici, dia-

metralmente opposti alle altre sue veramente lucide opinioni. Nel suo *Versuch vom Wesen eines Geistes* (Saggio sopra l' essenza dello spirito) egli ammette uno spirito generale nel mondo, e dà due spiriti all' uomo, un buono ed uno cattivo. Anche la sua psicologia è una serie di specolazioni mistiche tratte dalla Bibbia, parendogli impossibile che quella scienza si possa stabilire sul raziocinio.

Le sue idee pratiche combinate coll' affetto da lui portato alla religion positiva non si esprimono meglio altrove che nella sua filosofia morale. Troppo debole parevagli l' umana ragione e troppo corrotta la volontà, perchè potessero da sole condurre l' uomo al suo scopo. Quindi ben poca influenza sugli animi attribuiva egli anche alla morale filosofica. Questa, secondo lui, non altro può che agevolare all' uomo la conoscenza di se medesimo e degli altri, indicargli alcune regole di condotta, e fare che non divenga ancor più cattivo che non è di sua natura. Ma rispetto a ciò che concerne il vero miglioramento

e la vera perfezione morale, i mezzi di arrivarvi si trovano soltanto nella Santa Scrittura, e non si può arrivarvi se non con la fede, mercè l'assistenza della grazia divina. Le idee di Tomasio sul diritto naturale furono differenti nella sua gioventù da quelle che ebbe più tardi. Dapprima si uniformò al principio della sociabilità stabilito da Pufendorfio, ma più tardi fissò egli stesso un principio proprio, il qual però non differiva essenzialmente da quello del suo contemporaneo. Egli era anche versatissimo nella storia della filosofia, benchè gli manoscritti di suo padre fossero la fonte ove attinse la maggior parte delle sue cognizioni.

Premesse queste osservazioni generali sulla filosofia di Tomasio, passerò ora ad alcune particolarità offerte dalla maniera con la quale egli considerò i vari rami della scienza. Nulla fece egli per perfezionare la logica propriamente detta; rigettò anzi interamente l'arte sillogistica, bandì quanto avea nome di sottigliezza, e ristrinse la logica alla indi-

cazione delle regole generali di pratica. Siccome però egli la rese popolare e più utile, spogliandola delle arguzie scolastiche, così contribuì realmente a' suoi progressi, appunto perchè troppo lungi spinse le cose. Ei la divise in due parti, una delle quali riguarda le idee generali della ragione e della verità, non che i principj e caratteri di questa, e l' altra il metodo. La parola è il carattere principale che distingue l' uomo dagli animali. Il pensiero è un discorso interno, perchè quando uno pensa, intrattiene se stesso con le forme interne (le idee), che il moto de' corpi esterni gli imprime nel cervello per mezzo degli organi. I pensieri o sono passivi o attivi. I primi sono le idee procurate dai sensi esterni; gli altri consistono in associare, classificare e distinguere la percezioni ricevute. Tomasio crede che se si potesse osservare il cervello di un uomo vivo, il microscopio lascerebbe forse scoprirvi le forme de' corpi, ed anche i moti del viscere, durante l'atto del pensiero. L' uomo è un composto di corpo e d' anima.

Anima è ciò che pensa in noi: questo è tutto ciò che se ne può dire. I pensieri sono di due sorta, cioè d'intelletto e di volontà. Tratta quindi Tomasio delle idee ontologiche sotto il titolo de' termini tecnici della logica. La verità è la concordanza delle nostre idee con la natura delle cose fuori di noi; e il difetto di conformità di codesta natura e di codeste idee genera il falso. Credere vero il falso costituisce ciò che chiamasi errore. Non vi può esser nulla di vero o di falso, se non rispetto alle cose che sono fuori di noi. Una verità non è fondamentale, cioè non è un principio, se non quando può servire a provare altre verità, mentre essa non ha bisogno d'essere provata, e non è nemmeno suscettibile di esserlo.

Il principio d'ogni cognizion vera si è che ciò che si accorda con la ragione, è vero, e ciò che contrasta con essa, è falso. Ma siccome i pensieri sono o passivi o attivi, così questo principio si divide in due altri: 1.° Quello che l'intelligenza umana conosce pel mezzo di sensi bene costi-

tuiti, è vero, e quello che è in contraddizione co' sensi, è falso. I sensi non ci inducono per se medesimi in errore, essendo soltanto il nostro giudizio che ci inganna, e non altro che intuizioni ci somministrano; spetta all' intelletto di poscia associarle, classificarle, distinguerle. Ma tutte le idee debbono necessariamente riferirsi alle intuizioni. E da ciò deriva l'altro principio: 2.° Quello che si accorda con le idee che l' umana intelligenza si forma degli oggetti che gli vengono rappresentati dai sensi, è vero, e quello che non si accorda con tali idee, è falso.

Non può l' uomo conoscere con certezza ciò che é sostanza nelle cose; e la cognizion sua chiara e precisa si riduce agli accidenti. Questi si puonno in genere riferire alla corporalità ed al moto. Della materia delle cose noi abbiamo una chiara cognizione, perchè essa colpisce direttamente; meno chiara l' abbiamo della forma, ossia del modo per cui le parti trovansi unite nella sostanza. Così pure conosciamo l' effetto di una sostanza, ma non sempre ne conosciamo l' origine. Avvi

una causa prima agente, della quale però ignoriamo l'essenza. Le sostanze non debbono per motivi puramente razionali esser divise in corporali e spirituali, perchè la ragione non può formarsi nessuna idea di uno spirito; nè si hanno a dividere in semplici e composte, perchè l'uomo non ha parimenti la facoltà di conoscere le sostanze semplici. La verità ha il suo fondamento nell'uomo; quindi l'uomo più estesamente e più certamente conosce quello che a lui si riferisce, eccetto però la sua anima, l'essenza della quale ignora del tutto. Ciò che l'uomo sa di se stesso si riduce a conoscere che i pensieri sono effetti dell'anima. Conosce pure con certezza il suo proprio scopo finale, e per conseguenza anche il principio che regolar deve le sue azioni. Può finalmente travedere con verisimiglianza i pensieri degli altri uomini, non che i fini e le qualità delle altre cose. L'errore proviene dalla imperfezione naturale dell'uomo durante la sua infanzia, dai difetti della educazione, dalla curiosità che produce la precipitazione e fa confondere l'appa-

renza con la realità, e infine dal predominio della sensibilità e dall' eccesso della credulità. I mezzi di trovare la verità e di evitare l' errore sono: 1.° combattere ed allontanare i pregiudizj con una ragionevol dubbiezza, cioè con l' indagine de' principj, e coll' apprezzare le idee secondo que' principj; 2.° giudicare da se, e scuotere il giogo della autorità degli altri; 3.° sospendere con cautela il suo assenso sino a che non abbiasi esaminato diligentemente e sotto tutti gli aspetti le cose su cui verte una discussione; perchè quando si opera convien regolarsi a norma del volere degli uomini illuminati; ma la ragione non è sottoposta a veruna specie di legge; 4.° ben distinguere il vero dal verisimile; 5.° distinguere le scienze utili, e quelle soprattutto che guidano al vero bene, da quelle che sono di mero diletto, e riportare, generalmente parlando, tutte le cognizioni alla sapienza vera ed alla religione.

Nella sua morale Tomasio scelse giustamente per punto di partenza la deter-

minazione delle idee del bene e del male. Il bene, in generale, consiste nella concordanza delle cose tra loro; e vi ha concordanza o armonia quando una cosa conserva l' esistenza di un' altra, o che ne aumenta l' essenza. Il male invece è il contrasto delle cose, quando l'una distrugge l' altra, o ne diminuisce l' essenza. Le cose buone o cattive rispetto all' uomo, son tali o in lui o fuori di lui. Buone sono le prime quando fanno parte della essenza dell' uomo, la conservano, la mantengono; cattive nel caso contrario. Le seconde non sono nè buone nè cattive per se medesime; ma divengono l' uno o l' altro secondo che, applicate all' uomo, riescono utili o nocevoli alla sua sostanza. L' uomo dee tendere al bene, cioè alla felicità, il cui sentiero gli è indicato dalla morale. La felicità è il possedimento del vero bene, vale a dire del più nobile di tutti i beni, ovvero di tutti i beni in una volta. La causa reale di tutti i beni nell' uomo è la vita, ossia l' associazione del corpo e dell' anima; ma i beni dell' anima meritano la preferenza.

Il vero e sommo bene era definito da Tomasio un desiderio tranquillo di idee moderate, ovvero uno stato in cui l'uomo non risente nè piacer nè dolore; e cerca unirsi ad altr' uomini composti nello stesso modo. Il principio del bene nell' uomo è l' amor sociale, che risiede nella natura di lui, come ente socievole, il cui sommo bene è il ben essere degli altri. Questo principio, cioè l'amor ragionato degli altri e non l' egoismo, forma dunque, secondo Tomasio, la base della moralità. La filosofia nega assolutamente che un uomo possa amar se medesimo più che i suoi simili, o che le altre cose. L' avaro non ama se stesso ma il danaro; il libertino è appassionato delle belle donne, non del suo individuo. Se si considera la felicità nel senso obbiettivo, ell' è l' unione della tranquillità dell' anima coi beni essenziali necessarj per giugnervi. Codesti beni essenziali sono la saggezza e la virtù; li non essenziali sono la sanità, l' onore, la ricchezza, l' amicizia, ec. La credenza in un Dio creatore e conservatore del mondo è necessaria

per dare la tranquillità dell' anima, e genera l' amore e la confidenza in Dio, quindi produce gli sforzi onde agire conformemente alla volontà divina. Tali sforzi costituiscono il vero culto della Divinità. Chi non crede in Dio è un ateo, e chi fa consistere il culto della Divinità in altra cosa è un idolatra: ambi questi stati turbano il riposo dell' anima e si debbono evitare.

L' amore in generale è una tendenza della volontà ad unirsi a ciò che la ragione conosce esser buono, ovvero a mantenersi in questa unione. Egli adunque debb' essere, giusta la sua natura, diretto verso altri oggetti: e se si riferisce all' uomo, ha per iscopo di unirlo ad una volontà, senza che l' una domini l' altra. Ma l' amore o è ragionevole o non lo è. L' amore non ragionevole è uno sforzo disordinato, non diretto dalla ragione, e non d' accordo con essa; è talvolta geloso del dominio, talvolta schiavo e strisciante; tende più presto alle cose nocevoli che alle buone; pregia le inerti e senza ragione più che non valgono;

fa più conto del corpo che dell'anima; aspira a cose impossibili, come dire alla unione con Dio, ovvero che la volontà divina si faccia schiava di quella dell'uomo. L'amor ragionevole invece, che ha un carattere opposto, è l'unico e vero mezzo di giungere alla felicità, vale a dire alla reale tranquillità dello spirito. Essendo tutti gli uomini eguali quanto alla natura loro, vi è parimenti una filantropia generale, la qual comprende l'affabilità; ossia il desiderio di soccorrere e servir gli altri, e la buona fede nell'eseguire gli impegni, entrambi virtù positive che mantengono l'eguaglianza fra gli uomini. Finalmente nella idea della filantropia debbonsi porre, come virtù negative che distruggono gli ostacoli conducenti alla eguaglianza, la modestia, la quale non si dee confondere con l'umiltà, l'umore pacifico e la pazienza.

Ne' rapporti degli individui fra di loro Tomasio ammetteva un amore particolare che fondasi unicamente sulla stima, dal quale derivano la compiacenza, l'attenzione, l'intimità, la comunanza de' beni e

delle azioni. Egli non voleva che vi fosse distinzione tra questo amore particolare e quello che move i due sessi l'un verso l'altro, perchè ogni amore è unione di anime, e dividerlo in più generi presenta una idea inutile e vuota di senso. Per questa ragione ei trovava non esservi nè viltà nè vergogna in una donna che offerisce l'amor suo ad un uomo. Anche lo stato non può sussistere senz'amore, benchè abbia avuto l'origin sua parte da mancanza di amore, e parte da timore dell'altrui malvagità.

Per dolce che sia l'amor ragionevole egli è però rarissimo negli uomini, e da ciò provengono tutte le sventure che pesano sul corpo sociale, non che sugli individui. Dell'amore non ragionevole fa d'uopo cercar la cagione nei pregiudizj ed errori degli uomini, e nella corruzione della volontà loro. Anche la volontà ha i suoi errori e pregiudizj, e spezialmente il pregiudizio della impazienza e quello della imitazione. Il primo trae l'uomo a desiderare tutto ciò che i sensi gli dipingono istantaneamente e con

vivacità, ed è la fonte del gusto pei cangiamenti e pei contrasti; l'altro lo trae a desiderare ed agire, senza riflettere da se.

Tutte le passioni si uniscono sotto l'idea generale del desiderio. Il desiderio tende al bene, e allora è amore; se cerca liberarsi o allontanarsi dal male, chiamasi odio. Passa quindi Tomasio ad esaminare le passioni in particolare. Il desiderio è determinato, 1.° dalla vicinanza o dalla lontananza del bene e del male, e dalla difficoltà o facilità di procurarsi l'uno e di evitar l'altro: quindi nascono la diffidenza, il timore, e la speranza; 2.° dalla forte o subitanea impressione di una sensazione che produce lo stupore o lo spavento; 3.° da una impressione mediata o immediata, che genera l'invidia, la collera, il malcontento; 4.° dalla durata, da cui provengono l'avarizia, la cupidigia, la voluttà. Ma tutte le passioni non altro sono che una gradazion varia dell'amore e dell'odio, e secondo che l'uomo si allontana dall'amor ragionevole, o che lascia

da lui dirigersi, producono buone o cattive disposizioni. Le quali disposizioni si possono riferire alle quattro passioni principali, ovvero alle differenti specie principali di amore o di odio, cioè: 1.° filantropia ragionata, ed odio dell' errore e del vizio; 2.° amore dell' onore orgoglioso, ed odio della modestia; 3.° amore de' piaceri sensuali, ed odio della continenza; 4.° amore del danaro, ed odio della povertà e della comunanza de' beni.

Considerate in genere, le passioni non sono nè buone nè cattive; ma tali divengono, secondo che traggono alla tranquillità o alla perturbazione dell' anima. Siccome gli stimoli della sensibilità procurano all' uomo, cominciando dalla sua infanzia, maggior numero di piaceri, così generano anche una quantità di desiderj disordinati, che distruggono la quiete dell' anima, e pongono l' uomo in una situazion disgustosa. È dunque suo dovere di passare a poco a poco dalla agitazione alla calma. Le passioni tempestose, e per ciò appunto cattive, si conoscono dal portar l' uomo fuori di

sè, e dal tendere a tutt' altro fuorchè ad unirsi a quelli che amano la tranquillità; esse distinguonsi parimenti dall' essere accompagnate da un moto la cui vivacità affievolisce il corpo e turba la volontà.

Fa pure Tomasio uno strano paralello delle quattro passioni principali. L' amor ragionevole è uno solo, ma l'irragionevole si divide in tre specie, in quel modo appunto che vi ha una sola linea retta, ed una infinità di linee curve: ovvero una sola virtù, ed una folla di vizj. Le specie dell' amore non ragionevole possono venir giudicate, 1.° secondo la politica, perchè ogni male degli stati proviene dalla differenza di origine e di cessazione della comunanza de' beni, per conseguenza dall' ambizione e dall' avarizia, le quali producono entrambe la voluttà; 2.° secondo la fisica: gli elementi del corpo umano sono il zolfo, il sale, ed il mercurio; il zolfo genera l' ambizione; il sale l' avarizia, e il mercurio la voluttà: così, nei quattro elementi della natura, il fuoco corrisponde all'ambizione, l'acqua alla vo-

luttà, la terra all' avarizia, e l' aria all' amore: lo stesso può anche dirsi dei temperamenti: l'ambizione domina nella testa, l' avarizia nel cuore, e la voluttà nel basso ventre; 3.° secondo gli stati della società; gli artigiani e lavoratori sono più inclinati alla voluttà, i militari all' ambizione, i letterati all' avarizia.

Tutte le virtù nascono dall' amor ragionevole, e tutti i vizj dall' amore irragionevole. Presenta Tomasio una tavola che contiene un compendio de' vizi, secondo le tre cattive passioni principali da cui derivano. Quindi la voluttà è, in genere, una passione che invano cerca riposo col procurar sempre nuovi piaceri alla intelligenza ed ai sensi, e segnatamente al gusto ed al tatto, e che aspira unirsi ad uomini nella stessa guisa disposti. Essa genera l' indiscrezione, la dissolutezza, la sommissione, la pusillanimità, la lascivia, la pigrizia, la collera trasportata, il mestier di paciere, e le invenzioni ingegnose. L' ambizione è una passione che cerca inutilmente il riposo, che esige dagli altri prove di rispetto e

di obbedienza, che induce ad astuzie o a violenze per ottener questo scopo, e che spinge ad associarsi ad uomini aventi le stesse disposizioni. L'avarizia è una passione che indarno cerca il riposo nel sempre variabil possesso di ogni sorta di cose ripartite fra gli uomini, o tali da acquistarsi col danaro, e che tende in conseguenza ad unirsi con le cose stesse, ovvero col solo danaro, procurandosele e serbandosele. Da entrambe le ridette passioni derivano i seguenti vizj, cioè: dall' ambizione, l'ostinatezza, il fasto stoico, l'insensibilità, e l' abilità negli artifizj de' banditi; dall' avarizia l'intrigo, la menzogna, la dissimulazione, la durezza di cuore, la sudiceria, la ladroneria, l' odio delle donne, e la villania.

Ma una delle passioni principali con tutto il suo accompagnamento non domina giammai sola nel carattere dell'uomo. Spesso vi sono esse mischiate ad un segno maraviglioso, cosicchè si confinano reciprocamente, e rendono ancor più cattivo il carattere. Quando voluttà

ed avarizia si uniscono in proporzioni uguali ne risulta una disposizione morale che rassomiglia all'amor ragionevole. Così la umiltà della voluttà e la fierezza dell' ambizione producono l'eguaglianza di anima e l'affabilità. Se avarizia ed ambizione si accoppiano ne risultano que' caratteri che ispirano timore e rispetto. La dissimulazione dell' una, e l'alterigia dell'altra producono un saggio ritegno. Se l'ambizione predomina, l'uomo adopera maggior arte e destrezza per insinuarsi nell'animo altrui; se l'avarizia, l'adulazione è più manifesta. Se vi si unisce una dose di voluttà, l'amenità affettata rassembra vera. Abbominevol miscuglio formano voluttà ed avarizia; un carattere di tal genere è vano ed arrogante nella prosperità, basso e strisciante nelle sventure; copresi di ornamenti di gran valore, ma non si veste perchè è obbligato di compensare da un lato le spese che fa dall' altro.

Quando si giudica del valor morale di un carattere fa pur mestieri di aver riguardo all'età, alla condizione, al ben

essere, all' occasione, ec. Un giovane voluttuoso non merita certamente il disprezzo che merita un vecchio avaro e lascivo; all' incontro un giovine avaro è più disprezzevole di un vecchio. La condizione offre parimenti molte differenze; un particolare ambizioso o voluttuoso mena una vita vergognosa, ma innocente rispetto al complesso della società; all' incontro un ambizioso o un voluttuoso sul trono è un mostro che cagiona la disgrazia di intere nazioni. L' amor ragionevole e l' irragionevole non puonno mai trovarsi insieme, perchè sono in contraddizione tra loro, e distruggonsi a vicenda. Tomasio stabilisce per principio questa massima antropologica assai trista, che in tutti gli uomini l'amor ragionevole occupa l' ultimo posto, ed i tre vizj capitali lo sorpassano più o meno di molti gradi. Ma tra cotai vizi cardinali uno è sempre quello che domina gli altri, e lo fa in sei diverse maniere. Chi vuol correggersi dee cercar di sapere quale di quelle sei maniere prevalga in lui. È difficile, ma però possibile, di

arrivar a conoscere gli uomini. Questa cognizione suppone la cognizione di se stesso, ed anche una mente sgombra da ogni pregiudizio, l'osservazione imparziale degli altri, la scrupolosa attenzione consecrata a molte azioni de' suoi simili, il paragone di esse azioni, e finalmente uno studio esatto degli altri, supposto che non nascondano la vera loro maniera di pensare e di agire.

Tomasio indica altresì con maggiore precisione i caratteri distintivi esteriori delle passioni, e propone un metodo eccellente per calmarne l'effervescenza. Bisogna prima di tutto cercar di conoscere la passione principale, quella che l'uom preferisce, quella ch'egli usa scusare allegando la debolezza della natura umana. Sopra di che si può chiedere se si sagrificherebbe più volentieri un oggetto di amore, o di ambizione, o di avarizia. Ma conviene fare un tale esame in tempi ed in circostanze, in cui la passion principale non faccia sentire il suo predominio. Una volta ch'ella sia scoperta si debbon combattere tutti i pregiudizj che l'alimen-

tano e che la fortificano. Il miglior modo di ottenerne l'intento si è il convincimento che la passione non procura mai una vera tranquillità d'animo. Non bisogna nemmeno lasciarsi scoraggiare dalle difficoltà che si provano per superare e distruggere i pregiudizj. Dopo si deve attaccare la passione stessa, evitando le circostanze che potrebbero risvegliarla, e fuggendo le società capaci di sedurre e di strascinarci. Quando, per esempio, si vuol trionfare della passione della voluttà, giova riflettere spesse volte sui danni che derivano dall'abuso dei piaceri della tavola e dell'amore, paragonarli al più vero e più vivo piacere che procurano la continenza e la sobrietà, considerare le conseguenze che possono seco trarre per l'avvenire i disordini, fuggire la società degli uomini voluttuosi, e quella spezialmente delle belle donne, famigliarizzarsi con persone continenti e serie, allontanare le idee della mollezza con una vita laboriosa, ec.

Ben credeva Tomasio non aver la natura concesso all'uomo un poter suffi-

ciente per domare le cattive passioni, ma pensava eziandio che non si debbano trascurare i precetti che la ragione ci suggerisce, onde giugnere a tale scopo. La ragione è governata dalla volontà, che è cattiva e corrotta. La volontà dunque non sa correggersi da se medesima. La sola cosa che possa occorrere si è che l' uomo combatta una passione con le altre, adempia qualche volta le sue buone risoluzioni, e non divenga peggiore di quello che è; ma questa via sola non basta a renderlo del tutto moralmente buono. Non si ha contro i vizj veruno di que' rimedj esterni che si adoperano per guarire una malattia. Altro non è la morale se non ciò che chiamasi un buon regime per un ammalato. In quel modo che il buon regime mantiene l' ammalato in uno stato sopportabile senza guarirlo, così la morale impedisce soltanto che l' uomo non si inoltri viemaggiormente nel vizio. Le virtù ed i vizj ottengono, è vero, premio e castigo; ma non si ha a lodar l' uomo del bene che fa, perchè, propriamente parlando, non fa mai nulla

di bene, e prendendo le cose a rigore, fa solamente meno male di quel che potrebbe, cosicchè la lode è più nocevole che utile, perchè l'ipocrisia e la dissimulazione per lo più l'accompagnano. Coll'indicar la maniera di calmare il fervore delle passioni, la morale insegna pure che l'uomo non ha un poter naturale che basti a vincerle. Non può essa dunque altro essere che una introduzione alla teologia; perocchè quando la morale della ragione non può più far nulla, ella viene sostituita dalla sapienza e grazia divina, che la Santa Scrittura insegna. Quindi Tomasio diceva non avere scritto la sua morale che pei seduttori e pei sedotti, acciò da essa imparassero a conoscere lo stato di corruzione in cui sono; laddove pe' buoni cristiani siffatta istruzione non è di nessuna utilità. Dietro ciò scorgesi qual giudizio facesse il tedesco filosofo della morale del paganesimo; egli voleva che i moralisti ed i politici pagani fossero di maggior pregiudizio che se non ne avesse esistito nessuno, essendo costoro in opposizione di-

retta con la grazia di Dio e con la verità cristiana.

Nel libro intitolato *Cautelen* rettifica Tomasio varj punti della sua morale, ovvero li esprime con minore asprezza. Ivi pure dà una più precisa definizione dell' amor ragionevole, dicendo non essere una passione particolare; ma soltanto una limitazione delle passioni cardinali, e non potere egli stesso esser senza passione alcuna di maniera che non si debbono sradicare e distruggere le buone passioni. Tomasio accorda eziandio che l'uomo può correggere se medesimo, purchè distingua la spontaneità e la libertà della volontà. Ed ecco perchè le virtù filosofiche sono vere virtù, avuto però riguardo alla umana debolezza.

Ho di sopra osservato che Tomasio nelle diverse epoche della sua vita cangiò d' opinione intorno alla determinazione del principio del diritto naturale, e a quello della teoria dello stesso diritto. Nel suo primo manuale (*Institutionum jurisprudentiae divinae libri III*, in

*quibus fundamenta juris naturalis secundum hypoteses Pufendorfii perspicue demonstrantur, et ab objectionibus Alberti liberantur; fundamenta ibidem juris divini positivi universalis ex jure naturali distincte secernuntur et explicantur)* addotta il principio della sociabilità ammesso da Pufendorfio; ma in un altro *(Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu comuni deducta)* applica al diritto naturale il suo principio della morale, cioè l'amor ragionevole. Di questa sola seconda opera può dirsi pertanto che rinchiuda le proprie e particolari opinioni di Tomasio. Alcune delle principali sue idee e delle sue caratteristiche asserzioni sono le seguenti:

1.° Il giusto è contrario al male esteriore. Il bene morale è ciò che non resta vinto dalla forza dei desiderj interni. Il decoro sta nel mezzo di questi due stati.

2.° Il diritto nasce dalla libertà esteriore della volontà. L'obbligazione ristringe la volontà e la libertà esteriore.

Entrambi tendono allo stesso fine; ma in diversa maniera.

3.° Ogni diritto è di due sorti, essendo basato o sopra leggi positive e convenzioni con gli altri, o sulla propria natura subbiettiva dell'uomo. Oltre a ciò, ogni diritto ha un solo rapporto esterno, e nessuno interno. L'obbligazione può anche avere un rapporto interno al soggetto, ma un tal rapporto è determinato dalle regole della morale e non da quelle del diritto. Obbedire alla obbligazione interna fa l'uomo virtuoso, obbedire all'esterna lo fa giusto. Il diritto positivo esige comunicazione e pubblicazione esterne. La ragione fa conoscere il diritto naturale, quando si esaminano le cose con calma e a sangue freddo. Iddio ha scolpito nel cuor dell'uomo il diritto naturale; per conseguenza è divino, come è umano il diritto positivo.

4.° Il diritto naturale contiene piuttosto massime che leggi. Questa è una proposizione tutta di Tomasio, e un difetto radicale del suo sistema del diritto naturale. La legge positiva, dice egli,

non è considerata come l'emanazione di un istitutore, ma come l'esigenza di un padrone. Ma la ragione abbandonata a se medesima non ha l'idea che Dio sia un re o un padrone il quale infliga pene arbitrarie agli infrattori della legge del diritto naturale. Tutte le pene che non sono inflitte dalla legislazion positiva, portano impropriamente il nome di pene; perchè chi pronuncia una pena propriamente detta, e l'applica visibilmente, è un padrone. Anche le leggi positive sono pubblicate esteriormente, ma il filosofo non ha veruna idea di una simile pubblicazione del diritto naturale, veggendo in Dio piuttosto un padre che consiglia che un padrone; perocchè la prima idea genera un timor ragionevole, e l'altra un servile. Siccome Dio rassembra un padre, un consigliere, un istitutore, e che la bontà o la vergogna morale esprimono piuttosto la virtù o il vizio in genere che la giustizia o l'ingiustizia in particolare, così tutte le maniere di agire prescritte dal diritto naturale, considerandole secondo la natura loro morale, sono o buone

o cattive relative al complesso del genere umano. Il diritto naturale ha dunque lo stesso carattere della morale, e posa sulle medesime basi.

5.° Il principio del diritto naturale non è nè la volontà divina, nè la santità delle azioni e la conformità loro alla volontà di Dio, nè la conservazione della perfezione umana, nè il bisogno di osservare le convenzioni o di mantenere la pace, nè la sociabilità, ma bensì la maggiore e la più possibilmente durevole felicità della umana vita. Quindi il principio del bene morale si è di fare a se stesso ciò che si desidera che gli altri facciano; quello del decoro si è di fare agli altri ciò che si desidera che facciano a noi; e finalmente il principio del diritto è di non fare ad altri ciò che si desidera che non facciano a noi.

Dal suo principio del bene morale Tomasio conchiude parimenti che l'uomo dee pentirsi della vita fino ad ora menata, bramar di avere i mezzi per correggersi, temperare i smoderati desiderj col timor del dolore, della vergo-

gna, o della povertà che ne accompagnano il soddisfacimento, evitare le occasioni seduttrici, astenersi tanto dalla soverchia fiducia che dalla disperazione, e fuggire la società di coloro, il carattere de' quali è contrario ai buoni costumi. Dal suo principio del decoro risulta che bisogna rinunciare spontaneamente ad una parte del proprio diritto in favore degli altri, formarsi un piacere di render loro servizio, mostrarsi ognora disposto ad obbligarli, non cagionar loro dispiacere se non con pena e quando vi si è costretto, non dar loro verun motivo di lagnanza, sopportar con pazienza le pazzie loro, ec. Finalmente dal principio del diritto si deduce che non si debbe turbare gli altri nell' esercizio del loro diritto, ma che conviene anzi tener con essi una condotta proba, aperta e semplice, ed evitare i contrasti, le beffe, ed i scrupoli. Le regole del bene morale e del diritto sono soggette a meno eccezioni che quelle del decoro.

Tra più altre asserzioni paradossali di Tomasio, che fecero a' suoi dì gran sen-

sazione, e trovarono perciò molti antagonisti, mi limiterò a indicar le seguenti. — Il diritto delle genti è una parte del diritto naturale e non del positivo. — Secondo il solo diritto naturale non è essenziale nel matrimonio che la donna si unisca all' uomo per tutta la vita, e che sia soggetta alla volontà del marito; essendo il diritto divino positivo quello che ha posta l' indissolubilità fra le condizioni necessarie del vincolo matrimoniale. Secondo il diritto naturale il divorzio non può aver luogo se non per causa di incompatibilità di umori ne' coniugi; secondo lo stesso diritto non si può provare che il concubinato, la prostituzione, l' incesto e la poligamia sieno azioni vietate. — L' autorità paterna non si fonda sulla procreazione de' figli; non è conseguenza di una tacita convenzione; non dà verun diritto sui beni dei figli. La sepoltura de' morti non è prescritta dal diritto naturale. — Dio non è la cagione immediata della maestà dei re, ec. Da tali massime scorgesi per lo meno che Tomasio ebbe su' suoi prede-

cessori il vantaggio di essersi formata una idea più chiara della differenza che passa tra il diritto naturale e il diritto positivo della Bibbia.

Questo filosofo finalmente rese un sommo servizio al genere umano combattendo i pregiudizj che facevano prestar fede alla stregoneria, (*De crimine magiae, dissertatio de origine processus inquisitorii contra sagas.*) Le sue opere contribuirono sopra tutto a far abolire quei crudeli e scandalosi processi contro i pretesi magi. Ma le discussioni di questo punto storico non può aver qui luogo.

## Cap. VII.

### *Storia della filosofia di Wolfio.*

Pareva che i tentativi tendenti al perfezionamento della filosofia fatti dall' epoca di Cartesio in avanti, offerissero dati sufficienti per istabilire un compiuto sistema della scienza; salvo che i materiali erano dispersi, mal connessi tra lo-

ro, e spesso in contraddizione gli uni agli altri. Voleasi un uomo versato nell' arte della critica, e dotato di una mente assai sistematica, per raccoglierli, paragonarli, sottoporli ad un scelta giudiziosa, e presentarli sotto la forma di un tutto bene coordinato. La filosofia stessa di Leibnizio altro non era che un aggregato di ricerche isolate, le quali contenevano bensì gli elementi ed i lineamenti di un sistema, ma per averne, propriamente parlando, la forma, esigevano che ne venissero associate e combinate le basi e le conseguenze. Cristiano Volfio fu quegli che ebbe il merito di ridurre a sistema la filosofia moderna, e spezialmente quella di Leibnizio.

Egli era figlio di un prestinajo di Breslavia, e nacque nel 1679. Sin dalla più tenera infanzia manifestò un gusto deciso per la filosofia e per le matematiche, nelle quali due scienze assai presto potè distinguersi. Posto da'suoi genitori nel ginnasio di santa Maria Maddalena di Breslavia, vi studiò la scolastica aristotelica, e divenne ben presto un sì abil argo-

mentatore, che venne in istato di sostenere le tesi contro i suoi propri maestri. Là parimenti prese una tintura della filosofia cartesiana, la quale sì seducente gli parve che gli nacque ardente desiderio di meglio conoscerla, ma gliene mancavano i mezzi nella sua nativa città. Applicossi principalmente alle matematiche, studiandole quasi da se solo, perchè vide che si insegnavano troppo superficialmente nelle scuole pubbliche, dove in fatto non si andava più su delle prime idee elementari. Nell' anno 1699 andò a fare i suoi studj a Jena. L' intenzione sua era di consecrarsi alla teologia; ma le matematiche e la filosofia furon le scienze che lo occuparono in codesta città, dove le insegnò egli stesso, mentre era per anco studente.

La prima opera di Volfio fu un commentario sulla *Medicina mentis* di Tschirnhausen. Questi lo ebbe sì caro, che ne favorì di molto l' autore, e il fece anche conoscere a Leibnizio. A Jena Volfio avea meglio meditata la filosofia cartesiana, e prese gran predilezione per es-

sa, massimamente a cagione del metodo matematico, ch' egli seguì poi sempre ne' suoi proprj scritti. La lettura delle opere di Leibnizio, e la sua corrispondenza col filosofo alemanno lo indussero, per vero dire, a rinunziare ai dommi essenziali del cartesianismo, ma non perciò si dispartì dal metodo di Cartesio, che anche Tschirnhausen aveva raccomandato, e non si può negare che ad esso dovette la sua maggiore celebrità.

Cominciò egli ad applicarlo a quella parte di filosofia, che ne è la meno suscettibile, cioè alla parte pratica. Nel 1701 sostenne a Lipsia, a fin di ottenere il permesso di insegnare, una tesi intitolata: *Philosophia practica universalis methodo mathematica conscripta.* Benchè Weigel, Pufendorfio, e Leibnizio avessero già fatto analoghi tentativi, pure la novità di tal maniera di trattare la filosofia pratica diede una vantaggiosissima idea di Volfio, e gli venne concesso di far lezioni a Lipsia di filosofia e di matematica. Avendolo esso reso assai celebre, e pubblicando egli a poco a poco

sopra varie parti delle matematiche diverse opere che meritarono la generale attenzione, gli fu nel tempo medesimo offerta una cattedra di matematiche a Danzica ed un' altra a Giessen, e il posto di direttore della scuola di Wismar; ma rifiutò tutti tre gli inviti, perchè avea già la speranza di esser nominato professore di matematiche ad Halle, dove sino allora non ne esisteva, ma pensavasi a stabilirvela, e Volfio avea pregato Leibnizio che l'ottenesse per lui. Leibnizio lo raccomandò al signor di Dankelmann ministro di stato prussiano e curatore della università, il qual diffatto nominò Volfio professore di matematiche ad Halle nel 1707.

Stabilito che fu, Volfio continuò nei suoi libri matematici, parecchi de' quali mandò alla luce ne' successivi anni. Vi si osservò soprattutto con piacere l' ordine sistematico, la chiarezza delle idee, e l' esattezza delle conclusioni, che sono le qualità generalmente caratteristiche della maniera di Volfio. Non erasi fino allora accostumato di tenere un sì severo

andamento; nè sì precisi e chiari principj nelle opere di matematica; ed è principalmente questa la ragione, per cui la filosofia di Volfio, dal momento che la fece conoscere, venne accolta con tanto trasporto, e si sparse con tanta prontezza. Il suo esempio invogliò a introdurre lo stesso metodo nelle altre scienze. Prima di lui si insegnava nelle università di Germania o una scolastica aristotelica modificata in varie maniere, o una magra dialettica sulle tracce di quella di Ramo, o un eclettismo composto di molti sistemi amalgamati senz' ordine e senza chiarezza, o finalmente una rapsodia popolare, simile alla dottrina di Tomasio. Ciò senza dubbio appagar non poteva gli uomini instrutti e dotati di una mente indagatrice. La filosofia di Volfio dovea dunque guadagnar molto al paragone.

Terminate ch'egli ebbe le sue opere matematiche, cominciò la pubblicazione de' suoi piccoli manuali tedeschi sulle parti principali della filosofia. Da essi imparasi a conoscere il suo sistema in un

modo assai pronto e dilettevole, e si può anche attingervene una cognizione perfetta. La celebrità che Volfio acquistossi ad Halle come professore lo espose alla gelosia ed all'odio di molti suoi colleghi. Ricevette onorevoli inviti di andare a Vittemberga, a Lipsia, a Pietroburgo, ma non li accettò; e il re di Prussia per compensarnelo gli accordò il titolo di consigliere, unendovi una considerevole pensione. Fu questa la prima sorgente delle persecuzioni che ebbe dappoi.

Un'altra causa di tali persecuzioni fu il pietismo che regnava allora nella città di Halle, dove rimase assai lungo tempo anche dopo di Volfio. Questa disposizione morale degli spiriti opponevasi ai progressi della vera filosofia. Gioachimo Lange era uno de' più zelanti tra i fanatici pietisti. Nato nel 1670 a Gardelegen nella Vecchia-Marca, fu dapprima correttore a Coeslin nella Pomerania, poscia rettore del ginnasio di Frédérics-Werder a Berlino, e nel 1709 divenne professore di teologia ad Halle, dove morì nel 1744.

Codesto teologo pretendeva non poter la ragione correggere i suoi proprj difetti se interna o divina luce non dissipi le tenebre della mente. La luce ha essa sola la forza di illuminar la ragione, di scaldare il cuore e di commoverlo. Essa era parte dell' anima avanti la caduta del prim' uomo, ma disparve con la immagine divina, e d' allora in poi la ragione porta in se le semenze del peccato.. Quelli che disprezzano la luce interna, sono indegni del nome di cristiani, e peggiori ancor de' pagani. La maniera di pensare di Lange era comune agli altri di lui colleghi della facoltà teologica. Cominciarono per procurare di render sospetta agli allievi la filosofia di Volfio; ma vedendo di non riuscirvi, e che gli sforzi loro avevano anzi un risultamento opposto, e che i teologi perdevano sensibilmente il credito, argomentarono in pubblico contro le asserzioni del filosofo, e tentarono di dipingerlo come un empio ed un apostolo dell' errore. Abbracciarono costoro avidamente l' occasione che lo stesso Volfio offrì, quando adottò

nel suo sistema il domma leibniziano dell'armonia prestabilita. Lange ne concluse, e non senza ragione, ch'egli ammetteva il fatalismo; e questo fu il principale e maggiore rimprovero che fecero alla sua filosofia.

Per giustificarsi di codesta imputazione di fatalismo, Volfio pubblicò un opuscolo in lingua tedesca, intitolato: *Avvertimento sulla idea che io annetto alle obbiezioni che d' ora innanzi si faranno alle mie opere.* In esso pretese non aver tolto nulla dalla filosofia di Leibnizio, sostenne che il suo sistema è frutto delle sue proprie meditazioni, e dichiarò non ammettere il domma dell'armonia prestabilita. Ma ciò era più presto un ardito sutterfugio che una vera giustificazione.

Più altre circostanze non tardarono ad aumentar maggiormente l'animosità dei nemici di Volfio, e segnatamente quella di Lange. Volfio decano della facoltà filosofica avea chiesto per aggiunto un suo discepolo chiamato Thummig. Il figlio di Lange aspirava al medesimo onore; ma Volfio gli impedì di ottenerlo, sì perchè

il posto era già conferito, come perchè quel giovine non sapea nulla nè di filosofia nè di matematiche. Questa faccenda spinse al colmo l'odio di Lange. Poco dopo Volfio divenne vicerettore. Le notizie che i Gesuiti mandavano della civilizzazione e soprattutto della morale dei Chinesi, era un caso letterario, che allora in ispezial modo interessava i dotti. Quando Volfio cedette il vicerettorato a Lange, pronunziò un discorso, *De philosophia Sinensium morali*, in cui prodigò elogi alla eccellenza della morale chinese dichiarandola interamente conforme alle sue proprie opinioni. Lange trovò stravagante che un filosofo cristiano ponesse la sua morale in confronto di quella di un gentile. La facoltà teologica voleva che il discorso venisse sottomesso alla censura prima di stamparsi, e ne chiese il manoscritto a Volfio, il quale vi si ricusò, e ne informò tosto il ministro signor di Coccey, dicendo nella sua lettera che da prima avea pensato di far imprimere il suo discorso a Roma con l'approvazione del tribunale di inquisi-

zione, ma che ora desiderava lasciarlo inedito. Questa dichiarazione fu resa pubblica, ma nondimeno comparve una edizione del discorso con una pretesa licenza della inquisizione. Allora l'animosità dei nemici di Volfio divenne ancora più ardente, sebbene egli giurasse non aver avuto parte veruna alla pubblicazione dell'opuscolo sotto quella forma. Ma il ministro prussiano avea troppa stima di Volfio per non favorirlo, ed accordò anche dietro sua raccomandazione, una cattedra di filosofia a Tomasio di lui allievo ed amico.

Abbastanza convinto Lange di non potere per questa via conseguire il suo intento, indusse certo Straehler, che si credeva pregiudicato dalla nomina di Thummig, a dichiararsi contro Volfio. Straehler diffatto stampò a Jena una *Critica della metafisica di Volfio*, divisa in due parti, nella quale attaccò il filosofo senza riguardo alcuno, accusandolo di professare il fatalismo e l'ateismo. Volfio diresse le sue querele a Berlino, ed un ordine del re proibì che si continuasse la disputa. Allora Lange rassegnò al mi-

nistro un formale atto di accusa, nel quale accennava tutti i punti della filosofia di Volfio che a lui parevano riprovevoli, e in cui tra le altre cose pretese che la nuova filosofia escludeva molte prove della esistenza di Dio; che la teoria da essa data sulla natura della divinità rassomigliava a quella di Spinosa, che insegnava la necessità assoluta di tutti gli avvenimenti, ec. Aggiunse poi molti altri rimproveri personali, che Volfio predicava l'irreligione e l'immoralità agli allievi, e quindi minacciava una prossima decadenza alla università. Volfio si difese pubblicamente, e da ciò provenne un mutuo ricambio di scritti polemici, che nulla giovarono a Lange, perchè il pubblico era prevenuto in favore del suo avversario.

Vedendo andare a vuoto tutti i suoi sforzi, Lange si pose ad ordire segreti intrighi, e dirigendosi a persone di Berlino molto accreditate in corte, rappresentò loro i pericoli che temer si potevano per lo stato e la religione, se la filosofia di Volfio venisse a diffondersi. Riuscì particolarmente a indisporre con-

tro di Volfio molti ufficiali che per lo più accompagnavano il Re e formavano la sua abituale società. Dicevasi al principe che secondo i principj di Volfio tutti i soldati erano macchine, e che quando disertavano non era per colpa loro, ma in forza di un ordine che Dio avea stabilito da tutta l' eternità: la qual dottrina non poteva non riuscir funestissima all' esercito. Il Re sdegnato comandò che Volfio venisse destituito da tutti gli impieghi, e partisse dal territorio prussiano nello spazio di due giorni. Thummig parimenti perdette la sua cattedra, cui Straehler succedette. A Volfio venne surrogato il figlio di Lange, locchè fece tosto conoscere tutto il filo dell' intrigo. Egli dunque partissi di Halle il giorno 23 di novembre del 1723.

Era naturale che un fatto così straordinario facesse una viva impressione non solo sugli studenti di Halle, e su molti colleghi di Volfio che erano suoi amici, ma anche sui dotti stranieri, e che tanto Lange quanto i suoi aderenti, e spezialmente suo figlio e Straehler,

fossero grandemente imbarazzati in trovar modo di giustificare la loro condotta e salvare l'onor loro. Lange e Breithaupt professore di teologia, predicarono pubblicamente contro Volfio. Franke, il celebre fondatore dell' ospizio degli orfani di Halle, ringraziò Dio, ginocchioni in mezzo la chiesa, perchè Volfio fosse stato allontanato dalla città. Ma siccome tai cose non imponevano al pubblico, e i nuovi professori erano trattati con disprezzo dagli allievi, i nemici di Volfio ricorsero ad altri più energici mezzi. Lange chiese consiglio da Budde di Jena, ben sapendo che gelosia ed invidia gli facevano guardar di mal occhio la filosofia di Volfio; ma Budde tenne in ciò un sì equivoco contegno, che ne fu punito; imperocché volle accapparrarsi il partito anti-volfiano, e manifestare l'avversion sua per Volfio, e nel tempo stesso procurò non rompere apertamente con esso e co' suoi seguaci. In conseguenza nella consulta ch'ei scrisse, adottò tutti i rimproveri fatti da Lange alla filosofia di Volfio, accordò che l'armonia

prestabilita distruggeva la morale, l'imputabilità del male e il merito del bene, e quindi conchiuse che la dottrina di lui apriva la strada all'ateismo. Trasmettendo però la sua consulta a Lange gli vietò espressamente di pubblicarla. Ma così non si adempivano le intenzioni del teologo, il quale chiesta gli aveva la sua opinione a solo fine di valersene come di scudo contro l'odio e la indegnazion generale di tutti i dotti tanto di Halle che stranieri. Perciò appena che Lange ebbe in sua mano quella consulta, si affrettò a farla stampare.

Intanto Volfio era ito a Cassel, dove il Langravio, col quale avea prima tenuto un regolare carteggio, il nominò subito consigliere e professore primario della facoltà filosofica a Marburgo. Colà Volfio si difese con molta vivacità contro le accuse fatte alle sue opinioni ed alla sua dottrina, tanto che la disputa durò ancora molti anni; ei ristampò la consulta di Budde con annotazioni piene di fiele, sostenendo che il filosofo di Jena era del tutto incapace di giudicare in

materia di metafisica, e imponendogli di sottoporre la questione a giudici competenti, permettendogli anche di rinforzarsi di quanti difensori volesse, ed offerendo di rimborsargli le spese del viaggio di Marburgo. Non osò Budde di entrare in lizza sotto il proprio suo nome, e ne commise la disputa a suo genero Gian Giorgio Walch. Nelle altre università di Germania parimenti dove l'esiglio di Volfio da Halle avea cagionato una gran sensazione, si prese partito o per lui o contro lui. Contro lui furono quasi tutti i teologi, i quali, segnatamente a Tubinga, cercarono di far proscrivere la sua filosofia, ma non vi riuscirono, appunto per l'animosità con cui l'attaccarono, la quale invece accrebbe di molto il favore che ne presero gli studenti. Oltre a ciò, in quell'epoca fu Volfio distinto da tutti i dotti stranieri con ogni sorta di onori. Le accademie delle scienze di Parigi, di Londra, di Stocolma lo proclamarono membro loro. Pietro il grande, che istituir voleva un' accademia a Pietroburgo il nominò vice-

presidente di essa, e avendolo nel 1723 invitato a recarsi colà, nè potendo Volfio aderirvi, gli assegnò una pensione onoraria. Ottenne parimenti lettere di nobiltà. Ma ciò che pose il colmo al suo trionfo si fu che il governo prussiano, a malgrado delle continue macchinazioni di Lange, gli fece vivissime istanze acciò tornasse ad Halle, del quale invito però non volle così subito approfittare.

L' occupazione principale di Volfio a Marburgo fu quella di terminare la sua grand' opera latina sulle diverse parti della filosofia. Per porre un termine alle cabale contrarie al suo sistema venne verso quest' epoca stabilita una commissione a Berlino, incaricata di esaminare imparzialmente i vizi di cui si imputava. Ne era direttore il ministro de Coccey, ed era composta di due ecclesiastici riformati Iablonsky e Nolte, e di due luterani Reinbeck e Carved. Essa decise che la filosofia di Volfio nessuno error conteneva pregiudicievole alla religione e allo stato, e venne seriamente vietato a Lange di continuare la disputa. Non per-

ciò il teologo cessò dal suo odio sin che visse. Poco dopo Federico il grande ascese sul trono; aveva egli in sua gioventù studiata la filosofia di Volfio, e presa altissima stima dell' autore; uno quindi de' primi atti co' quali segnalò il suo avvenimento alla corona fu il richiamo ad Halle di Volfio, il quale vi si recò tanto più volentieri che il principe lo colmò di onori e di ricchezze, e che Lange vi era morto poco prima. Ma come professore Volfio sopravvisse alla sua gloria. Tutte le sue idee si ritrovarono nella sua grand' opera latina, cosicchè le sue lezioni non offrendo più verun interesse, cessarono di aver concorso.

I vantaggi da Volfio resi alla filosofia si possono ridurre ai titoli seguenti: Dapprima die' consistenza alla enciclopedia de' rami di cotesta scienza, quali oggi si ammettono, esclusa però la filosofia trascendentale, inventata da Kant, e la estetica, ovvero la teoria del gusto, che deve la sua forma scientifica a Baumgarten. L' aggregato sistematico delle discipline filosofiche che regnava prima

di Volfio era aristotelico. Nulla, a dir vero, potea biasimarvisi nelle divisioni generali, ma era incompleto, e la interna disposizione delle parti presentava molte imperfezioni. Ad onta di cotali difetti non usavasi generalmente di recedere dalla divisione aristotelica del sistema filosofico, e i progetti di vari autori, Bacone fra gli altri, per modificarla, non si erano eseguiti, sia perchè fossero interamente arbitrarj e chimerici, sia perchè non convenissero quanto la classificazione di Aristotele alla natura degli oggetti, di cui si occupa la filosofia. Volfio non escluse nemmen egli del tutto la divisione del saggio di Stagira, nè il poteva, ma contentossi di perfezionarla rettificandola. Egli escluse dall'impero della filosofia la fisica e la storia naturale, e stabilì per parti principali della filosofia teorica la logica e la metafisica. Nella metafisica comprese l'ontologia, la cosmologia, la psicologia razionale, e la teologia. Quanto alla logica ed alla psicologia razionale commise lo sbaglio di ripartire sopra esse la psicologia empirica, ancorchè l'abbia

anche trattata separatamente. Pare ch' ei non abbia con sufficiente chiarezza e precisione capito che la logica si limita alla forma del pensiero, che la psicologia razionale considera l'anima come una cosa assoluta, e non in quanto ella si manifesta empiricamente nella coscienza, e che per conseguenza codeste due scienze differiscono essenzialmente dalla psicologia empirica. Del resto l' edifizio della metafisica, quale Volfio lo stabilì, era interamente fondato sulla natura dello spirito, vale a dire in quanto che la metafisica in generale è prodotta come idea dalla mente. Divideva Volfio la filosofia pratica in generale e speciale. La prima forma ciò che noi chiamiamo oggi metafisica de' costumi; imperocchè non aveva egli veruna idea di una metafisica pratica; sebbene però non abbia nemmeno nella sua filosofia pratica preso in esame il principio della morale; la qual ricerca a lui parve piuttosto una fisiologia della volontà umana in genere fondata sulla osservazione interiore. La sua filosofia pratica speciale contiene il di-

ritto naturale, la morale, la politica e la teoria della economia politica. Trattò la teologia come un' appendice della filosofia, nelle cui parti teorica e pratica egualmente diramasi.

Non si contentò Volfio di classificare in miglior ordine le parti della filosofia, ma molto contribuì eziandio a rendere le idee più chiare e precise, ed a meglio stabilire e sviluppare i principj. Questa sola circostanza avrebbe bastato per rendere i lavori suoi utili al secolo in cui viveva, ed alla posterità. Se non può dirsi di lui che abbia fondato un sistema del tutto nuovo, sopra principj da lui stesso trovati, non puossi almeno levargli il merito di aver dato alla filosofia una forma originale, e per più titoli vantaggiosa, nello stato in cui si trovavano allora le scienze. Vero è che da altri egli prese la maggior parte de' suoi materiali, e soprattutto di Leibnizio, almeno in quella parte che spetta alle teorie, perocchè rispetto alla filosofia pratica egli aveva più idee di lui; ma pose molta cura e giudizio nella scelta

tismo, a cagione delle idee disordinate ch'esso generò. Taluni che fanno oggi il panigirico di Volfio per abbassare Kant e gli illustri suoi successori, non combattevano meno vivamente ne' principj della letteraria loro carriera, i volfiani e Volfio medesimo, di quello che inveiscano oggi contra Kant ed il trascendentalismo, senza distinguere quanto basta ciò che è abuso da ciò che non lo è, il qual contegno non solo offende la ragione, ma è anche contrario ad ogni idea di giustizia.

Un altro merito di Volfio che quasi interamente si dissimula, o al quale assai non si abbada, si è che dopo Tomasio fu egli il primo creatore della tecnologica filosofica tedesca; anzi, considerato da questo lato, egli fece infinitamente più di Tomasio, e i suoi lavori tanto più son meritorj, quanto che non trovava fra gli scrittori tedeschi di filosofia verun esempio di buon gusto cui potesse con piena sicurezza uniformarsi. Tomasio avea bensì la maggior parte delle espressioni tecniche tratte dal la-

tino, ma non sempre vi aveva sostituito i convenevoli termini tedeschi, anzi spesso erasi contentato di cambiarli con voci latine usuali, e più spesso ancora con locuzioni francesi.

È vero che a quell' epoca erasi già incominciato a inventare parole tedesche da surrogarsi alla terminologia latina, ma i primi tentativi riuscirono quasi tutti assai male, cosicchè lo stesso Tomasio ne facea beffe, ancorchè parecchi di quei nuovi vocaboli tedeschi da lui scherniti sieno poi venuti abitualmente in uso. Molta prudenza e circospezione in ciò pose Volfio: egli non scelse i suoi termini tecnici che dopo averne accuratamente determinato il senso, ed essersi assicurato che si poteva adoperarli nella lingua scientifica, e questo è il motivo per cui generalmente fu fortunatissimo nella sua nuova terminologia tedesca, perchè il maggior numero delle sue espressioni tecniche vennero conservate in appresso, sebbene spesse volte vi si abbia dato un senso diverso da quello loro assegnato. Le tavole de' suoi manuali te-

deschi bastano a far conoscere a prima vista quanto possentemente abbia egli contribuito ad arricchire e perfezionare la lingua filosofica de' suoi compatrioti.

Finalmente si dee riflettere, che, propriamente parlando, fu il sistema di Volfio quello che in Germania schiacciò la scolastica aristotelica, e in sì profondo obblio la fece cadere, che poco tempo dappoi conoscevasi appena di nome. Da Volfio dunque comincia l'epoca in cui la filosofia tedesca prese un carattere di originalità. Le buone idee contenute nel cartesianismo e nel sistema di Leibnizio non sarebbero state mai generalmente adottate, se Volfio non le avesse messe a portata delle scuole, e se non avesse così contribuito a diffonderle nella repubblica de' dotti. Infine, chi vuol giustamente pronunziare sul merito di Volfio, convien giudicarlo non già secondo lo stato attuale della filosofia, ma secondo quello in cui era al suo tempo.

Sebbene Volfio abbia molto preso da Leibnizio e dagli altri suoi contemporanei, tuttavia ebbe egli stesso grandissima

parte alla creazione del suo sistema, e le idee che in questa dottrina sono sue proprie, non vanno poi tanto sprezzate quanto si affetta più volte di fare. Aristotele, soltanto per avere sistematicamente disposti i materiali filosofici esistenti prima di lui, scoperse una quantità di lagune, accennò molte inconseguenze nelle opinioni de' suoi predecessori ed ebbe così occasione di rettificare gli errori degli altri filosofi. Nello stesso caso si è trovato Volfio, tanto più ch'egli si astrinse al metodo matematico, della cui applicazione alla filosofia lo Stagirita non ebbe pure la menoma idea, e che faceva scoprire in modo ancor più evidente i difetti e le inconseguenze degli antichi filosofi di cui Volfio ammetteva i dommi. L'equità dunque ci obbliga a convenire, rispetto alla dottrina di Leibnizio, che realmente fu Volfio che diede una chiarezza sistematica alle idee principali delle quali è composta, e che la perfezionò riducendola a compimento. Diffatto egli ammise, sviluppò e determinò una quantità di dommi che sfuggiti

erano a Leibnizio, e che non potevano trascurarsi in un compiuto e bene coordinato sistema.

Volfio definì la filosofia, la scienza di quanto è reale e possibile, quella che insegna perchè e come le cose sieno reali e possibili. Posta questa definizione non si dee però credere ch' egli sottomettesse tutti gli oggetti reali e possibili al regno della filosofia, trasformandola così in una vera pansofia; perocchè egli non guardava che alla essenza ed alle cagioni delle cose, il cui studio costituiva secondo lui la scienza filosofica. Ecco perchè anche molti discepoli della sua scuola definirono poscia la filosofia, scienza delle ragioni sufficienti delle cose. È vero che la definizione di Volfio era viziosissima, ma non meno sono viziose quelle pressochè tutte che i moderni hanno proposto da sostituirvi.

La logica di Volfio contiene una quantità di utili e istruttivi precetti. Egli prese per punto di partenza la sensazione, la quale al parer suo é la coscienza della presenza di una cosa. Quest' atto dell' a-

nima, pel quale essa ha la coscienza, è un pensiero, e l' immagine della cosa nel pensiero è una idea. Ammise Volfio la divisione leibniziana delle idee, giusta la formale lor differenza; e cercò di precisarle anche di più, distinguendo le idee chiare e sviluppate da quelle che nol sono. Ei fece parimenti conoscere il modo onde possiamo arrivare alle idee, di cui ci formiamo idea per astrazione, e per cui si può verificare la realità delle idee astratte, che la sperienza non ci procura; egli indicò il vantaggio delle definizioni delle parole per diminuire le logomachie e render più certe le idee, ed è per quest' ultima utilità che i matematici ne fanno uso costantemente. Ma ciò che più è prezioso nella logica di Volfio si è l' attenzione che pose egli stesso ai sillogismi, e che raccomandò di avervi; il qual precetto tanto maggiormente riuscì salutare a' suoi tempi, che l' autorità di Bacone e più recentemente quella di Tomasio, avevano introdotto la moda di considerare l' arte sillogistica come un tessuto di sottigliezze

inutili, e di bandirla interamente dalla logica. Volfio seguì Aristotele nel trattar di quest' arte, e la fondò sul *dictum de omni et nullo*, ch' ei derivava dal principio della contraddizione, e per tal modo conservò anche le regole scolastiche dei varj sillogismi, benchè nel suo Manuale non abbia prodotta che la sola prima figura. Per dimostrare l' utilità de' sillogismi fece vedere che per mezzo loro l' intelletto umano inventa e prova tutto, benchè non sempre ne osserva la forma, che l' arte sillogistica prescrive onde abbreviare la teoria. La certezza stessa delle dimostrazioni matematiche dipende unicamente dall' essere composte di una catena non interrotta di sillogismi appoggiati ad incontrastabili osservazioni, a definizioni, o ad altre già dimostrate verità. Volfio pensava che in ogni cosa si può dimostrare nella stessa maniera come nelle matematiche per giugnere alla certezza. Fece vedere che le conclusioni dette occulte ed incomplete sono compiutamente pensate nella mente, e soltanto con le parole si esprimono in-

completamente. Diede pure una quantità di note e regole pratiche per iscoprire la verità, evitar l'errore, criticare ed interpretare gli scritti, esaminare le nuove scoperte, e valutare le forze proprie dell'intelletto, onde sapere sino a qual punto bastino alla conoscenza del vero. E da questo lato si giovò della *Medicina mentis* di Tschirnhausen.

Le calunnie sparse contro lui per gelosia della gloria da esso acquistata come professore, lo indussero a pubblicare il suo Manuale di metafisica. Egli fondò l'intera metafisica sul principio della contraddizione, da lui sino ad un certo punto identificata con la coscienza, la quale in ultima analisi è base di ogni esistenza e di ogni realità. Tutto ciò che implica contraddizione nella coscienza è impossibile: anzi ogni cosa la cui esistenza non si contraddice da se, è possibile. Da questo principio della contraddizione Volfio derivava tutti gli altri principj della metafisica, e segnatamente quello della ragion sufficiente. Se una cosa non avesse ragion sufficiente biso-

gnerebbe che qualche cosa potesse provenire dal nulla, e ciò implica contraddizione: dunque ogni cosa debbe avere una ragion sufficiente. Svolgeva Volfio nello stesso modo tutte le proposizioni ontologiche. L' essenza di una cosa, ciò per cui essa è, consiste nella sua possibilità interna, o meglio la realità, giusta l'espressione del tedesco filosofo, è un compimento della possibilità. Quello il cui contrario è impossibile, è necessario. Da ciò risulta la necessità, l'eternità e l'immutabilità delle essenze e delle qualità che ne dipendono. Volfio divise le cose in semplici ed in composte. In virtù del principio della ragion sufficiente ei conchiudeva l'esistenza delle prime da quella delle seconde, perchè il composto non può trarre l' origin sua che dal semplice; sulla quale dottrina ei calcò interamente le tracce di Leibnizio. L' essenza delle cose semplici non ha nulla di variabile; il cangiamento dunque non può in esse provenire fuor che dall' avere i limiti loro varianti. Ma si può anche concepire la cosa semplice

come se fosse illimitata ed invariabile, e allora chiude in sè tutto ciò che è possibile. Le cose composte sono nello spazio, il qual parimenti non può esistere se non relativamente ad esse. Tutte le altre qualità dipendono dal modo della composizione.

Nella sua ontologia commise Volfio il grande sbaglio di confondere ciò che si concepisce da ciò che si percepisce, e di voler derivare dal secondo di questi due principj una metafisica, che non potrà mai da esso procedere. La metafisica, al pari di ogni altra cognizione, debb' essere concepita secondo le regole della logica, e sotto questo rapporto ella è soggetta al principio della contraddizione; ma l'oggetto della metafisica vale a dire la cosa in se stessa e le sue qualità, posa su tutt' altro principio di cognizione. Laonde Volfio, in vece di proposizioni ontologiche ne esponeva di logiche, le quali non erano che un semplice apparato di idee razionali, e indicavano i caratteri co' quali si può e si dee concepire la cosa in generale, ma

non facevano conoscere ciò che la cosa è in se medesima. Fa maraviglia che siffatto errore gli sia sfuggito. Esso è spezialmente ben pronunciato nella sua definizione della essenza, la quale volge sopra un circolo vizioso. L'essenza debb'essere un compimento della possibilità interna, e allora presentasi la questione di ciò che debbasi aggiugnere alla possibilità perchè diventi realità, e la risposta non può altra essere che la seguente: la realità si debbe aggiugnere alla possibilità, acciò la possibilità diventi realità; quindi la realità si trova spiegata dalla realità. Pare che Volfio non siasi accorto di confondere la forma con la realità, perchè dapprima usò soltanto di una maniera analitica, e perchè dalla idea logica della cosa dedusse gli attributi, senza incontrar ostacoli sul principio, sino a che finalmente cadde nelle sintesi, volendo spiegare le qualità reali per mezzo delle qualità logiche, spiegazione che sempre logica rimanevasi, e considerandola come spiegazione reale era surrettizia.

Dallo sviluppo delle idee ontologiche

Volfio passa ad esporre la psicologia. L'anima è l'essere, che in noi ha la coscienza di se stesso, non che quella delle altre cose, e la cui esistenza è quindi indubitabile. Volfio adunque considera l'io in noi come una sostanza particolare e differente dal corpo. Il primo atto dell'anima, quello pel quale ella si rappresenta un oggetto qualunque, è la percezione. Accoppiata essa con la coscienza, diventa *apercezione*. Il pensiero è l'unione delle apercezioni con le percezioni. Al pari di Leibnizio distingue Volfio le idee oscure, diffuse, chiare e precise, e poscia divide le facoltà dell'anima in superiori ed inferiori. Le prime producono idee chiare, e le seconde le producono oscure. La differenza che pone tra le facoltà superiori ed inferiori dell'anima (cioè tra l'intelligenza e la sensibilità) è dunque puramente logica, come ha già fatto osservare Kant, e versa sui vari gradi di evidenza della cognizione, ma non è quella differenza specifica della cognizione, relativamente a' suoi oggetti, che osservasi evidente-

mente fra la sensibilità e l' intelligenza. Le sensazioni nascono nell'anima al tempo stesso che nasce l' affezione degli organi per mezzo di un oggetto sensibile, affezione alla quale pur corrisponde la sensazione che l' anima prova.

Ammise Volfio l'armonia prestabilita di Leibnizio; dunque i cangiamenti degli organi non furono da lui riguardati come le ragioni sufficienti dell' anima, ma pretese che tai cangiamenti sono soltanto la ragione che ci permette di concepire perchè le sensazioni si succedano in un determinato ordine. La causa della nascita di cotai sensazioni risiede unicamente nell'anima; e con ciò Volfio cercava di spiegare parecchi casi, ne' quali noi siamo indotti in errore dai nostri sensi, locchè non potrebbe accadere se le sensazioni provenissero immediatamente dalle impressioni, e non nascessero insieme ad esse.

Le sensazioni si distinguono dalle immagini della immaginazione per la maggiore chiarezza che le accompagna, e questo appunto per ciò sono indebolite

dalle altre, le quali hanno più forza. All' incontro le immagini della immaginazione, siccome la cosa accade in sogno, acquistano maggior chiarezza quando le sensazioni esteriori cessano. Quanto più le sensazioni sono chiare, tanto più prontamente si trasformano in immagini. Quindi è che le sensazioni visuali, a cagione della loro maggior chiarezza divengono immagini più rapidamente che quello dell' odorato e del gusto, che sono diffuse. La legge della associazion delle idee porta che quando una immagine prodotta dai sensi abbia alcun che di comune con un' altra sensazione provata prima, questa si rianima. L' immaginazione non può mai rappresentare le cose sentite, nè per dissociazione, nè per associazione. Credette Volfio che la causa che ci rende accorti delle vecchie impressioni dipenda da impressioni accessorie, e non dal semplice risvegliarsi della stessa vecchia impressione. Diffatto la stessa immagine si presenta sotto due differenti serie. Si è veduto, per esempio, un uomo in una chiesa, e dopo in

una casa; la seconda immagine si associa con la prima, e ne risulta una comparazione per la quale si conosce che tali immagini si rassomigliano, e differiscono da tutte le altre, e ne consegue che quell'uomo è lo stesso veduto già nella chiesa. Il sonno è una cessazione di tutte le sensazioni chiare, ed è profondo anche quando non abbiamo in noi la coscienza di veruna immagine. I sogni suppongono sempre una sensazione, e sono dipoi continuati dalla associazion delle idee. Se si ammette una sensazione come causa prima de' sogni, benchè sia debole, e tal diffatto esser debba per produrre il sogno, non vi ha ragione perchè una immagine data dalla immaginazione sia, a preferenza di un' altra, rappresentata vivamente alla coscienza, la quale accresce dipoi l'attività della associazion delle idee.

Trattò Volfio dipoi della memoria, dell' attenzione e della facoltà di giugnere alle astrazioni. La forza della memoria consiste nel facilmente afferrare le immagini, al che molto contribuisce la

chiarezza loro, dalla cui durata esse parimente dipendono. L'attenzione è il potere di dare una direzione successiva ed arbitraria ai caratteri contenuti in un oggetto osservato. La facoltà di giugnere alle astrazioni consiste, propriamente parlando, nel fermarsi dell'anima a certe parti delle idee, delle quali in tal guisa ella conosce la rassomiglianza o la dissimiglianza.

Secondo Volfio, l'intelletto è la facoltà di conoscere chiaramente le cose possibili. A parer suo la pura ragione, sciolta dai sensi e dalle immaginazioni, è la causa della cognizione in genere, e de' giudizj che nascono dalla comparazion delle idee. Egli chiamò cognizione simbolica quella che versa soltanto sulle parole senza aver presenti allo spirito le idee che esse esprimono, come per esempio quando ci figuriamo un poligono, senza avere una chiara idea di tutti i suoi lati, nè della figura che ne risultano. Puramente razionale è una cognizione, quando nulla vi abbia assolutamente di oscuro nè di diffuso nella idea

della cosa ; perocchè la confusione delle idee non appartengono propriamente, secondo la supposizione di Volfio, che alle percezioni de' sensi ed alle immagini della immaginazione. La penetrazione è quella facoltà che molte cose in una sola cosa discerne, definizione in cui nessun filosofo sarà pago. La profondità della mente è la facoltà di risolvere le idee composte in altre più semplici ; ma si dee parimenti riferirvi il talento di ridurre la cognizione a condizioni più generali. Lo spirito è la facoltà di rimarcare le analogie delle cose ; esso esige una immaginazion viva ed una buona memoria, tanto per figurarsi chiaramente gli oggetti, quanto per sovvenirsi della analogia delle cose assenti. Volfio provò spezialmente che tutte le nostre cognizioni non essendo punto interrotte dalle immagini de' sensi e della immaginazione, si abbracciano a vicenza pel mezzo delle conclusioni. Ciò che noi deriviamo da principj indubitabili per mezzo di conclusioni esatte è certo, cosicchè le conclusioni sono un mezzo di scoprire le

verità. Siccome le verità formano col soccorso delle conclusioni una catena generale, debb' esservi parimenti una facoltà, la qual discerna una tal catena, e questa facoltà si chiama ragione. La ragione è contrapposta all' esperienza, per mezzo della quale mal si conoscerebbe la catena delle verità, salvo il caso però che l' aspettativa di casi consimili accostisi alquanto agli effetti della ragione. Anche la ragione distinse Volfio in pura ed impura, come fece dell' intelletto. Ella è pura quando nelle conclusioni non si fa uso che di proposizioni o di definizioni *a priori*; ed è impura quando le proposizioni, dalle quali o per le quali si conclude, portano qualche carattere sperimentale. Volfio dipoi tentò di precisare anche meglio le idee di opinione, errore, credenza, e verisimiglianza.

Il piacere è la intuitiva conoscenza della perfezione, sia poi questa reale, o sia apparente. Quindi un ritratto rassomigliante, un edifizio costruito con le regole dell' architettura, una macchina complicata ma bene intesa, ci fanno piacere,

perchè noi vi veggiamo una certa perfezione. Tale parimenti è la causa per cui troviamo piacere a scoprire la verità e ad avere cognizioni ben chiare, perocchè allora lo spirito fa prova di una maggior perfezione. Ciò nondimeno la teoria delle sensazioni era per anco troppo imperfetta ai tempi di Volfio acciò possa giugnere a risultamenti generali esatti e soddisfacenti. Quindi è che cadde in contraddizione con se medesimo, allorchè pretese dipoi che il piacere e il dispiacere sieno sensazioni oscure e diffuse, mentre voleva che si trovasse piacere a conoscere la regolarità di un edifizio, locchè non potrebb' essere unicamente l' effetto di percezioni per mezzo de' sensi, e di sensazioni oscure. Fece egli l' osservazione finissima che le sensazioni possono altresì divenire piacevoli per effetto della associazione. Le sensazioni per se medesime non sempre cagionano una impressione piacevole; ma noi vi accoppiamo il pensiero della perfezione dello stato in cui noi ci troviamo provandole.

Tuttavia diede Volfio troppa estensione a questa osservazione.

Ei distinse il desiderio in sensuale e ragionevole. Il desiderio sensuale è un gusto per un oggetto che nasce dalla idea del bene, ovvero un' avversione per l' oggetto stesso prodotto dalla idea del male. Qui Volfio dimenticò che il desiderio è bensì accompagnato da idee, ma che non ha in esse sole la sua unica fonte. Le sue altre definizioni delle disposizioni e delle capacità pratiche della natura sensitiva dell' uomo sono spesso imperfette e poco soddisfacenti. Ogni azione esige una causa determinata, in virtù del principio della ragion sufficiente, tuttavia le azioni non sono sottoposte ad una necessità fisica, essendo la necessità loro puramente morale. La maniera con che Volfio evitar volle il determinatismo, è veramente un debole sutterfugio. Se la ragione e la sensibilità sono in contrasto fra loro, ciò nasce dalla contrarietà delle idee che nascono da quelle due sorgenti. I sensi figurano per buona una cosa che la ragione riguarda come catti-

va, e ciò che la ragione approva ripugna più volte ai sensi. La sola questione che qui rimanga a sciogliersi, è questa: Donde proviene il contrasto tra le idee della sensibilità e della ragione, dappoichè, giusta il sistema di Volfio, le idee della ragione altro non sono che quelle dei sensi portate alla realità? Secondo l'ipotesi dell'armonia prestabilita Volfio non accordava al corpo nemmeno veruna sorta di influenza sull'anima, perchè siffatta influenza non può conoscersi mai, e solo si arriva a conoscere la consistenza o la simultaneità de' cangiamenti dell'anima e del corpo.

Già dissi che Volfio mal distinse la psicologia razionale dalla empirica, confondendole insieme, perchè credette poter basare la prima sulla sperienza interna. Si scorgono tosto le conseguenze di cotesto errore in tutte le proposizioni da lui poste, e che possono collocarsi nella provincia della psicologia razionale. La coscienza è la distinzione di percezioni simultanee, distinguesi pure ciò di cui l'anima ha la coscienza, ma di ciò che

essa non distingue non ha neppur la coscienza. Con questa definizione della coscienza Volfio spiegò eziandio la comparazione e la riflessione, perchè bisogna cominciare dal comparare ciò che si vuole distinguere, e la comparazione suppone essa pure dal canto suo l'attenta considerazione delle idee o delle parti di una idea, vale a dire la riflessione. Egli dunque identificò il pensiero, e tutti i suoi atti con la coscienza. Dalla natura della coscienza, conchiuse pure che nessun corpo può pensare. Diffatto tutti i cangiamenti del corpo sono moti, e si ha bello moltiplicare il numero de' moti, che non si ottien mai per tal via nè distinzione, nè comparazione, nè coscienza, nè quindi il pensiero. Volfio ammise altresì che il pensiero non può esser comunicato al corpo o alla materia, giacchè come potere ei dovrebbe far parte degli attributi del corpo, ed un poter di tal genere è direttamente in contraddizione con la natura del corpo. Non potendo il pensiero appartenere al corpo, ma essendo invece posseduto dall' anima

umana, ne segue che essa anima è immateriale. Nella qualità sua di cosa immateriale, è semplice e non composta. Tuttavia siccome è suscettibile di cangiamenti, non puonno questi consistere nel variar loro, ma dipendono unicamente dal cangiamento delle sue modificazioni, in mezzo alle quali il soggetto dell'anima rimane però sempre lo stesso. L'anima debbe avere o contenere una forza in se, perchè le percezioni si succedono in lei e danno origine ai desiderj, dei quali l'anima dee contener la cagione, e questo altro non può essere che forza. Essendo pertanto l'anima una forza, in virtù della natura della forza aspira essa di continuo a nuove percezioni. Aggiungasi che la forza dell'anima non può esser che unica, perchè qualunque forza esige un soggetto proprio; ma l'anima, nella sua qualità di cosa semplice, è un soggetto unico: non può dunque contenere che una sola forza. Le percezioni non cessano assolutamente durante il sonno, ma restano oscure e senza coscienza.

Tutti gli atti dell' anima debbono essere derivati dalla sua forza radicale, e Volfio mostrò la possibilità di farlo con un esempio tratto dai diversi effetti della fiamma di una candela, benchè tale esempio sia male scelto, poichè la differenza degli effetti della fiamma dipende dagli oggetti, laddove un grandissimo numero di atti dell' anime sono spontanei. Egli ammise con Leibnizio che la forza radicale dell'anima stessa è la facoltà di percepire; tuttavia non abbastanza bene spiegò come possa accader che lo sia. L' anima si rappresenta il mondo secondo la situazione del suo corpo organico in questo mondo, ed a norma de' cangiamenti che sopravvengono negli organi de' sensi. Ciò nasce anche nel sogno, benchè allora tutte le immagini sieno oscure. Questa asserzione però non trae seco l' altra che le immagini corrispondono alle cose esterne, ma soltanto che tendono verso loro, e nascono nello stesso tempo di esse. La riflessione posa sulle idee, che sono sensazioni esse pure, o che da sensazioni provengono. Le immagini della

immaginazione ed i sogni emanano parimenti dalle sensazioni. Dalle sensazioni traggonsi anche i giudizj, e le conclusioni sono giudizj associati, e messi in relazione tra loro. Dunque la facoltà di sentire e quella di percepire costituiscono l' essenza dell'anima, dalla quale tutti gli atti derivano dell' anima stessa, ed alla quale si possono finalmente riferire. Nei suoi differenti atti la forza radicale dell'anima è sottoposta a certe leggi, che chiaramente si annunciano nelle percezioni, nelle immagini della immaginazione, nelle idee, ne' giudizii, e nelle conclusioni. Ed essendo coteste leggi differenti esse pure, perciò si attribuiscono all'anima facoltà differenti; locchè non altro significa, se non che la forza dell'anima agisce in diverse maniere e secondo leggi diverse.

Le sensazioni medesime sono immagini del composto nel semplice: definizione i cui difetti saltano all'occhio, poichè non distingue le sensazioni da tutte le altre specie di percezioni. Appunto perchè le sensazioni rappresentano soltanto il com-

posto, non somministrano veruna cognizione perfettamente chiara, perocchè non giungono mai al semplice, alla monade assoluta. Si valse Volfio dipoi della natura delle sensazioni per isvolgere le idee generali dello stato de' corpi. Quindi l'idea della estensione proviene dal non distinguer noi gli elementi dello stato loro, cosicchè noi ce le rappresentiamo sotto l'aspetto di un continuo senza interruzione. A questa circostanza debbesi pur anco aggiungere la oscura idea che un elemento agisce sull'altro, che lo stato dell'uno determina quello dell'altro, e che le parti, malgrado la connession loro, sono però fuori l'una dall'altra.

Siccome l'anima si rappresenta ad ogni istante lo stato attuale del mondo, così pare impossibile di concepir la memoria. Volfio ammise quindi aver l'anima anch'essa qualche tendenza alle idee degli stati passati, e la presenza delle immagini del passato nascere in virtù di una legge particolare dalle idee acquistate per via de' sensi. Diffatto gli stati

di ciascun elemento di un composto sono l' un con l' altro incatenati, e così pure le sensazioni posteriori richiamano le anteriori, ossia contengono confusamente l' immagine dello stato passato. Ma ogni sensazione attuale racchiude eziandio l'immagine dello stato futuro del mondo, perocchè tale stato dipende esso pur dal presente. Ogni sensazione adunque contiene il presente, il passato e l' avvenire, che è quanto dir l' infinito, salvo che codesto infinito non vi si trova, per dir così, se non in via di possibilità, e fanno d'uopo alcune condizioni per acquistarne la coscienza. Siccome tutto è vincolato al presente, noi abbiamo ad ogni istante una idea dell' intero mondo, ma non abbiamo una idea egualmente chiara di tutte le sue parti. Qui Volfio seguì la teoria di Leibnizio, spingendola assai più oltre che non fece lo stesso inventore, che è la ragion precisa per cui fece ancor meglio capire essere insostenibile e priva di fondamento. Nondimeno una tal teoria merita di venire più amplamente spiegata a cagione delle conseguenze ch' ei ne cavò.

Di quelle parti della idea del mondo che l'anima percepisce chiaramente si può dire che essa le sente e che ne ha la visione intuitiva, perchè è impossibile di percepire tutte le parti di essa idea con una chiarezza eguale, altrimenti l'anima non si figurerebbe il mondo secondo la attuale situazione del suo corpo organico. E questa situazione è causa che l'anima non altro senta chiaramente in ogni volta che ciò che dall'esterno influisce sul corpo e sugli organi sensitivi. Lo stesso caso addiviene rispetto ai moti degli organi interni nel cervello, e rispetto a ciò che è sentito a cagion di que' moti. Hassene una percezione chiara ed una immagine, tuttocchè le immagini della immaginazione sieno più deboli delle sensazioni, perchè i moti interni si eseguiscono con minor rapidità. Ai cangiamenti degli organi interni nel cervello avea Volfio già dato il nome di idee materiali, e drittamente pensò che, disparse che sieno le idee spirituali, soltanto la possibilità ne rimanga senza veruna realità, perchè in quel momento

che cessa l'impressione, cessa pure l'esistenza della idea che le corrisponde. Tuttavia il cervello prova un cangiamento con l'acquisto che fa di una facilità maggiore a rinnovellare que' moti, ed appunto in ciò, propriamente parlando, consiste l'essenza delle idee che chiamansi materiali. Volfio pertanto attribuì il disordine della memoria al disordine delle idee materiali nel cervello; cioè al disordine di quella facoltà che l'anima ha ricevuta di riprodurre coteste idee. Essendo le idee materiali prodotte da cause materiali, queste debbono egualmente potersi opporre al nascer loro e disordinarle. E qui Volfio non fu conseguente, imperocchè negando egli la influenza del corpo sull'anima, giusta il sistema dell'armonia prestabilita, le cause materiali non dovrebbero affievolir la memoria; ma di siffatte inconseguenze frequentemente si incontrano nella sua psicologia.

Pare difficile lo spiegare le idee generali astratte con le sole facoltà di sentire e di percepire; Volfio però se ne sbarazzò col dire che provengono dal

paragonare che noi facciamo le une sensazioni con le altre, o con quelle che sono conservate nella memoria, e dal riflettere sul paragone: di maniera che veniamo a scoprire cos'abbiano tra loro di comune le sensazioni. Ma la deduzion sua non può appagare, perchè non fa concepire nè l'astrazione nè l'associazione de' caratteri generali per produrre una idea nuova. La stessa difficoltà si presenta ove si tratti di spiegare il giudizio ed il raziocinio con le sole facoltà del sentire e del percepire. I giudizj, e così anche le idee generali, non fanno parte della idea primitiva del mondo, ma sono opera propria dell'anima; non rappresentano il mondo esteriore, ed hanno soltanto una realità subbiettiva. Per iscansare tutte queste difficoltà Volfio ammise eziandio una facoltà particolare di creare idee generali; facoltà, la cui essenza vuol pure che nelle idee generali noi ci figuriamo le cose diversamente di quello che realmente sono. La facoltà di produrre idee generali è la fonte della possibilità de' giudizj

e delle conclusioni. Oltre a ciò Volfio sostenne che le idee generali sono idee individuali, perchè noi non possiamo conoscere in tutta la sua chiarezza ciò che è generale in esse.

Sopra di che egli andò visibilmente troppo lungi, perocchè non poteva negare che esistesse una differenza tra le idee concrete e le idee generali, e non si potrà mai cavarne conclusione veruna di idee puramente individue. E poi, che bisogno aveva egli di una facoltà particolare per la produzione delle idee generali, se queste non fossero che individui? Esse avevano infatto, come tali, una ragion sufficiente nella semplice facoltà di percepire.

Ancor più difficile dovett'essere a Volfio il far provenire dall'anima il desiderio e la volontà, considerando l'anima soltanto come una forza di percezione, perchè l'idea del mondo cangiando nell'anima in virtù dell'armonia prestabilita, ed altro non potendo far l'anima che percepire, pare che quindi ogni volontà rimanga distrutta. Ricorse Volfio alla idea

della forza che è propria dell' anima, e che le dà una tendenza continua a passare da una percezione ad un' altra; la qual tendenza racchiude eziandio il principio di qualunque desiderio e volontà.

Ho già detto che di tutte le ipotesi sull' armonia tra il corpo e l' anima, Volfio preferiva quella di Leibnizio. Egli ripeteva contro la teoria della influenza fisica l' obbiezione cartesiana che noi non abbiamo idea veruna di cotesta influenza, giacchè nessuno capisce come possa il corpo agire sull' anima, o l' anima sul corpo. Se il corpo agisce fisicamente sull' anima, si perderebbe alquanto di quella forza motrice già esistente nella materia, perchè tosto che il moto fosse ricevuto dall' anima, si convertirebbe in una percezione con la quale svanirebbe; e se l' anima agisce sul corpo, nascerebbe una forza motrice che sino allora non esisteva nella materia. Tuttavia la stessa quantità di forza motrice dee sempre trovarsi nel mondo, e siccome tal cosa è incompatibile con la ipotesi della influenza fisica, bisogna rifiutare codesta

teoria. Oltre a ciò, non essendo la forza motrice una sostanza, non può nemmeno passare da uno in altro soggetto. Opponeva Volfio al sistema delle cause occasionali, ch' esso è in contraddizione col principio della ragion sufficiente; atteso che, secondo questo sistema, le percezioni dell' anima ed i moti del corpo non altro sono che i risultamenti della volontà di Dio, senza che nè il corpo nè l' anima ne contengano una ragione anteriore, con la quale si possa spiegarli, e l' esistenza de' quali necessariamente si esige dal principio della ragion sufficiente.

Puossi opporre alla ipotesi dell' armonia prestabilita, ch' essa rovescia e distrugge il libero arbitrio. A questa obbiezione Volfio rispose che prestabiliti non sono i desiderj e le risoluzioni, e che nemmeno la predestinazione è necessaria per essi, perchè la forza propria dell' anima li fa nascere dalle percezioni, giusta le leggi del moto. L' anima arriva ai desiderj nello istesso modo che nelle ipotesi della influenza fisica. Se dunque si pretende che il libero arbitrio sia

compatibile con quest'ultima teoria, devesi parimenti ammettere che si concilia col sistema dell' armonia prestabilita. E qui Volfio ponevasi in piena contraddizione con se medesimo. I moti del corpo debbono essere in armonia tanto co' desiderj quanto con tutte le altre percezioni dell' anima, ma ciò è impossibile, quando i desiderj non sono prestabiliti al pari delle percezioni. È quindi indubitabile che Volfio doveva o rinunciare alla sua ipotesi dell' armonia prestabilita, o negare il libero arbitrio, senza poter evitare il rimprovero che facevasi al suo sistema di condurre al fatalismo.

Divise Volfio la teologia razionale in due parti principali, in cui dimostrò l' esistenza e le qualità di Dio, nell' una *a priori*, nell' altra *a posteriori*. Prima di lui nessuno era stato d' avviso di separare queste due maniere di provare l' esistenza della Divinità, ancorchè sieno molto diverse l' una dall' altra; ed egli anche le perfezionò singolarmente, col dare un maggior grado di forza e di precisione alle prove.

Ecco in qual modo egli ragionasse *a posteriori*. Noi esistiamo, e per conseguenza dobbiamo avere una ragion sufficiente della nostra esistenza. Siffatta ragione o debb'essere in noi, o in un essere differente da noi. S'ella fosse in noi, noi dovressimo esistere necessariamente; e ciò non è. S'ella è in un altro essere, il qual non supponga esso pure una ragion sufficiente della sua esistenza, tal essere esiste necessariamente. Se un tal essere ha d'uopo di una ragion sufficiente per la sua esistenza, egli è impossibile che la progressione delle cause sia infinita, e deve fermarsi ad un ente, il quale racchiuda in se la sua ragion sufficiente. Vi ha dunque un ente necessario, ossia un Dio. Cedesto ente necessario, appunto per essere egli cagione di se medesimo, non può avere nè principio nè fine, non essendo egli soggetto a cangiamento, come non lo è la essenza di tutte le cose in generale. Nemmeno è composto, perchè ogni composto è suscettibile di divisione e di combinazione, cosicchè è variabile, e co-

mincia e finisce. Ogni composto è esteso, ma la divinità non può esserlo; ella dunque è semplice, e perciò differente del mondo, che è esteso e composto. L'ente necessario non è veruno degli elementi delle sostanze materiali; e codesti elementi non esistono da se medesimi, perchè un altro mondo altri elementi richiede; quindi l'ente necessario differisce eziandio dagli elementi del mondo. Ma siccome gli elementi del mondo non esistono per se medesimi, così debbono essere stati prodotti da un altro ente. Conviene adunque che questo altro ente abbia tali qualità che rendano possibile e reale l'esistenza di un mondo, e tra queste una forza creatrice. Se si trova la ragion sufficiente del mondo in un ente che esista da se medesimo, non è necessario di ammetterne più d'uno; dunque Dio è assolutamente unico. Ma da un altro lato da ciò pure consegue che vi abbia un solo universo. Volendosi ammettere molti mondi, sarebbero essi o simili tra loro o diversi. Nel primo caso l'uno sarebbe assolutamente come

gli altri, non vi avrebbe differenza veruna essenziale tra essi, e mancherebbe la ragion sufficiente per cui uno fosse quì l'altro là. Nel secondo caso non puossi da ciò che è contenuto in un mondo cavare la menoma ragion sufficiente di ciò che si contiene in un altro, altrimenti codesti mondi sarebbero sì riferibili gli uni agli altri, che a parlar propriamente ne costituirebbero uno solo. Ma se non sono tra se riferibili, egli è impossibile di spiegare la coesistenza loro. Dunque vi è un mondo solo. E questo debbe avere una causa obbiettiva della sua esistenza, vale a dire una causa tratta dalla idea che si ha di lui come oggetto, perchè altrimenti non si capirebbe come esistesse anzi esso che un altro. E la causa essere altra non può che ciò che lo distingue dagli altri mondi; imperocchè quello che appartiene in comune a molte cose non determina nulla rispetto all'una di esse parzialmente.

Avendo Iddio data l'esistenza a questo mondo per una ragione obbiettiva, egli ha chiaramente capita eziandio la diffe-

renza che lo distingue da tutti gli altri mondi possibili. Da ciò risulta che Dio aver debbe l' intelligenza, perchè l' intelligenza è la facoltà di avere le percezioni chiare. Ma Iddio debbe altresì avere scelto e prodotto il mondo attuale preferibilmente a tutti gli altri mondi possibili; dunque egli ha pure una volontà; è dunque un ente dotato di intelligenza e di volontà, ossia uno spirito. Non può darsi che un' anima del mondo sia, rispetto a questo mondo, in quello stesso rapporto, nel quale è l'anima dell' uomo rispetto al suo corpo. Diffatto Iddio conosce tutte le cose possibili, tanto in se stesse ed assolutamente, quanto in relazione le une alle altre. Dunque non può avere nè senso nè immaginazione, perchè gli organi corporei non saprebbero ricevere e conservare in se tutte le cose possibili a un tempo stesso; motivo per cui non si può nemmeno concepire un sol corpo che sia unito a Dio, e a cui la Divinità sia anima. Se Dio fosse l' anima del mondo, ei dipenderebbe eziandio dalla materia; ma fa d' uopo

ch' ei sia il più libero e il più indipendente di tutti gli enti.

Dio conosce tutto a un tempo stesso, perchè egli ha scelto il mondo attuale fra tutti quelli di cui concepiva la possibilità, anche a motivo di ciò per cui questo mondo differisce da tutti gli altri, e contiene in se la causa della sua esistenza reale. Conoscendo tutto chiaramente debbe Dio conoscere chiaramente anche tutta la differenza che passa tra il mondo attuale e tutti i mondi possibili, per conseguenza aver la coscienza di ciò per cui il mondo reale differisce dagli altri. Ma siccome i mondi possibili contengono tutto che è concepibile fuori di Dio, così Dio dee parimenti conoscer tutto a un tempo stesso. Noi troviamo anche un'altra prova della simultaneità di tutte le cose possibili e reali nella scienza di Dio, quando riflettiamo che lo stato attuale del mondo esprime sempre nel medesimo tempo il passato e l'avvenire, e che, per conseguenza, poichè Dio conosce lo stato attuale del mondo, debbe pur anco conoscerne il passato e il futuro.

Se Dio conosce a un tempo stesso tutto ciò che è possibile e reale, la sua intelligenza debb'essere infinita. Non può l'intelligenza venir limitata se non rispetto all'oggetto, o rispetto al modo di percezione. Dio concepisce ogni cosa: dunque la sua intelligenza non ha limiti rispetto all'oggetto. Dio conosce tutto chiaramente e tutto simultaneamente: dunque la sua intelligenza non ha limiti rispetto al modo di percezione. Dunque eziandio l'intelligenza divina è infinita, e la perfettissima di tutte.

Nella intelligenza divina debbono trovarsi le idee, essendo esse necessarie, e non potendosi concepir Dio senz'esse. Nè può egli cangiarle, perchè la sua conoscenza abbraccia quanto vi ha di possibile. Non potrebbe quindi trovarsi altre idee nella sua intelligenza, altrimenti non conoscerebbe quanto vi ha di possibile. Ed è anche perciò che invariabili sono le sue idee, e che non dipendono dalla sua volontà. Da ciò segue che in generale una cosa non è possibile se non perchè l'idea dell'oggetto

esiste nella intelligenza divina. Ogni possibilità ha il suo fondamento in Dio, e la intelligenza divina ne è l'unica fonte.

Il mondo intellettuale è opposto al mondo fisico. Esso è il mondo rivestito di quella forma di cui l'intelligenza concepisce una idea chiara, vale a dire, tal quale esiste e qual si regge realmente e veramente. Esso è pertanto un aggregato di sostanze semplici, coesistenti in un cert'ordine, e che cambiano di rapporti tra loro in forza di alcune leggi. Il mondo fisico invece è un aggregato di fenomeni composti di sostanze semplici.

Dio è la causa di tutto quello che esiste. Se vi fosse una cosa la quale non esistesse per effetto della potenza divina, bisognerebbe che esistesse per se medesima, ovvero per un'altra cosa. Nel primo caso sarebbe un ente spontaneo; ed ente spontaneo non si dà, fuor che Dio. Nel secondo, sarebbe prodotta da un ente spontaneo, il qual parimenti non può esser che Dio.

Della illimitata libertà di Dio espone Volfio la prova seguente: Conoscere ciò

che è degno di essere bramato chiamasi volere, e Dio conosce tutto da tutta l'eternità. Prima di Dio non vi era nulla. Dunque, prima di lui, non vi era cosa per la quale potesse egli essere determinato esteriormente. Dunque egli solo assolutamente si determina a volere per ragioni interne, che è come dire egli solo è assolutamente libero. Dio è onnipossente. Diffatto il mondo attuale è il più perfetto di tutti i mondi possibili. Se Dio ha potuto produrlo, poteva parimenti produrre tutti gli altri. Dunque la sua onnipotenza è la causa della esistenza di tutte le cose possibili. Ma il mondo è un effetto della volontà libera di Dio. Quanto a lui, è per esso indifferente che un mondo esista o no. Egli è l' ente che basta a se medesimo più di nessun altro, e non ha bisogno di veruna cosa esterna, nè per la sua conservazione, nè per la sua sapienza, nè per la sua felicità.

Dio produsse il mondo perchè trovò più conforme alle proprie sue qualità che esistesse, anzi che no. Ma non potè avere

altro scopo in crearlo che quello di manifestare la sua perfezione. Avendo egli scelto il migliore dei mondi possibili, tale scelta prova che la sua saggezza è la più perfetta; lo scopo del mondo non risiede in cotesta saggezza, che può soltanto considerarsi come mezzo di pervenirvi; ma bisogna cercarlo nella medesima Divinità, rispetto alla quale la risoluzion di creare non fu determinata da un bisogno, ma unicamente dalla intenzione di manifestare la perfezione suprema. Per tal modo eziandio manifestasi la maestà di Dio, perocchè essa consiste nel complesso delle perfezioni divine, che le creature comprendono. Essendo Iddio il più libero di tutti gli enti, egli determina parimenti i suoi scopi colla più illimitata libertà; tra i quali sceglie quelli che corrispondono alla sua natura ed alle sue qualità, in cui ne risiedono effettivamente le cagioni. Per giugnere a tali scopi si vale de' mezzi più convenienti, e perciò vi giugne nel modo il più perfetto. Quindi egli è pure l' ente il più saggio. Da ciò che pre-

cede scorgesi che vi debbon essere alcune cause finali nel mondo fisico. Siccome Dio ha saputo ab eterno tutti gli effetti delle cose materiali, così ha pure saputo i risultamenti che ne verrebbero se le cose fossero disposte in tale o tal altro ordine, ed associate in tale o tal altra maniera. Se dunque ha risolto di produrre le cose in quest' ordine, egli ne ha pur voluto l'esistenza per gli effetti che ne procederebbero, cosicchè tali effetti si hanno a considerare come gli scopi che proponevasi di conseguire. E son pure codesti scopi che racchiudono ciò che noi chiamiamo l'utilità delle cose, ovvero, in altri termini, ciò che per noi è utilità delle cose, e scopo delle cose stesse per Dio.

La perfezion delle cose ha la sua causa in Dio, il quale dà loro quel grado o quella proporzione che conviene alla natura loro, e che la loro destinazione esige. Ogni cosa per conseguenza ha tanta bontà quanta poteva e doveva averne, a norma delle risoluzioni della sapienza suprema. Ogni cosa è collocata nel mi-

gliore sistema delle cose, ov'essa riceve, per effetto di una esterna influenza, tutta quella bontà che le è possibile, perchè ogni accidental perfezione delle cose proviene da Dio. Dunque giacchè Dio ha accordato tanto di buono ad ogni cosa, quant'era possibile, secondo la suprema sapienza di lui, bisogna pure ch'egli sia il migliore di tutti gli esseri. A codesta bontà divina può darsi il nome di amore di Dio per le sue creature, e specialmente per l'uomo. Senza le cose che realmente sono in questo mondo, e sopra tutto senza gli uomini, non avrebbe Iddio nemmen potuto realizzare il mondo. Distruggasi l'esistenza degli uomini, ed allora bisognerà o che altri esseri sieno stati tratti dalla materia, o che gli uomini sieno stati trasportati da un altro sistema di cose materiali nell'attuale. Se si ammette il primo caso ne risulta un tutt'altro ordine del mondo, e nondimeno l'attuale è il migliore, cosicchè non potrebbe esserne creato verun altro a norma delle risoluzioni di Dio che son le più saggie. Se si suppone

il secondo, ne risulta nel mondo attuale una serie di enti che non vi appartengono, cosa egualmente inammissibile. Dunque l'esistenza degli uomini fa necessariamente parte della esistenza del migliore de' mondi possibili. Aggiungasi che la natura del mondo dipende precisamente dalla maniera colla quale le cose sono insieme unite, e che per conseguenza gli uomini fanno parte essenziale dell'ordine delle cose tal quale il veggiamo.

Siccome il solo Dio esiste per se medesimo, così il mondo non ha una esistenza indipendente; e siccome prima di lui nulla esisteva donde questo mondo potesse essere creato, così bisogna che Dio lo abbia tratto dal nulla. La divina Provvidenza che governa il mondo, consiste in tale concatenamento di cose, per cui sieno esse e cagioni ed effetti; poichè l'esperienza ci dimostra realmente che la conservazione di un corpo dipende dalla influenza degli altri. Ma, quanto alla conservazione del mondo, Volfio, giusta l'antico sistema di emanazione,

la considerava come una creazione continuata. Se vogliasi ammettere che una creatura possa colle proprie forze continuare ad esistere, converrebbe che il Creatore le avesse dato la ragion sufficiente della sua esistenza, e questa ragion sufficiente dovrebbe risiedere nella sua essenza, come la causa finale di tutte le nature. Ma in tal caso la creatura diverrebbe un essere esistente per se medesimo, e ciò contraddice alla idea che noi ce ne formiamo. Oltre a ciò non avvi che un solo essere necessario, il qual possa esistere per una forza propria. Ma nessuna cosa aver potrebbe tali attributi, de' quali gli manchi l' essenza indispensabile; dunque nessuna creatura può avere siffatta forza; dunque la conservazione del mondo altro esser non può che l' effetto di una continuazione di creazione. Siccome essa volge anche sulle forze necessarie agli atti delle creature, così può dirsi che Dio concorre a tutte le azioni delle creature medesime. Per ciò la divinità conosce il presente, e lo distingue dal passato e dall' avveni-

re, ben sapendo ella sempre a che concorre. Ma in cotal modo non ispiegasi qual sia la natura della conoscenza di Dio, poichè non può essere intuitiva, e poichè unicamente deriva dal concorso della Divinità alle azioni delle creature. In virtù della provvidenza e della conservazione del mondo Iddio è il signore assoluto delle creature ( proposizione colla quale non si concilia la libertà degli esseri ragionevoli ). Iddio non è in verun luogo e nondimeno è dappertutto. La sua presenza universale è la stessa cosa che il suo concorso alla conservazione ed alle azioni delle creature.

Anche nella seconda parte della sua teologia naturale ha Volfio dato mano a compiere e perfezionare la prova *a priori* della esistenza di Dio. Secondo l' opinione di Leibnizio, l' argomento cartesiano non provava la possibilità di un ente il più perfetto di tutti, e Volfio vi aggiunse la seguente prova, sebbene l' argomento non perciò si facesse tanto valido quanto sì egli che i suoi seguaci il pensarono. Chiamasi reale ciò che vera-

mente si trova in una cosa, e ciò che non pare esservi unicamente, giusta le sensazioni e percezioni diffuse de'sensi. Dunque la realità è opposta alla apparizione, nè si limita soltanto alle sostanze, ma anche alle qualità loro si estende. L'ente più perfetto di tutti è quello che contiene tutte le realità possibili al più alto grado assolutamente. Egli è dunque illimitato, giacchè non puossi concepir nulla di più grande. Dalla perfezione assoluta deriva l'immutabilità, perchè ogni cangiamento consiste nella mutazione de' limiti, e l'ente illimitato non ha confini. Oltre a ciò l'ente più perfetto contiene digià tutte le realità che possono esservi contenute insieme. Nessuna realità può dunque togliervisi, nessuna aggiugnervisi. Il grado supremo delle realità, ovunque consista, resta pur sempre lo stesso, e questa è la ragione, per cui l'ente il più perfetto esser debbe immutabile. Un ente che ha simultaneamente tutto ciò che può avere, e che è assolutamente perfetto perchè non ha limiti, è infinito. Aggiungasi ch' egli esclude ogni

specie di mancanza: perchè se una sola realità gli potesse mancare, non sarebbe difficile di concepire una perfezione anche più grande, e ciò contraddice alla idea dell' ente il più perfetto.

Ma da ciò che precede, scorgesi che una realità, nel grado assolutamente il più alto, è possibile, ch' ella esclude ogni mancanza, non che ogni negazione, e che più altro non resta che il positivo, il quale non può mai contenere in se contraddizione. Se una realità qualunque è possibile, bisogna che una realità illimitata e senza veruna causa lo sia parimenti. Dunque un ente più perfetto di tutti è possibile, perchè contiene a un tempo stesso tutte le realità possibili. Nè puossi a lui negare veruna realità per la ragione che ne contiene un' altra, perchè altrimenti codeste realità sarebbero impossibili insieme. Così pure i gradi della realità non puonno contenere veruna contraddizione, perchè non si trova in essi nè imperfezioni nè negazioni. Dio dunque essendo l' essere il più perfetto, convien pure che sia

possibile. Ma l'esistenza necessaria e l'esistenza accidentale sono realità entrambe. Più: si è provato nella prima parte della teologia naturale che esiste un essere necessario, e ciò che veramente appartiene ad una cosa, è realità. La sperienza ci insegna pure che esistono enti accidentali. Dio dunque, come il più perfetto di tutti gli enti, possiede l'esistenza reale, e la possiede necessariamente, essendo essa il più alto grado della esistenza. Nondimeno, siccome Volfio non poteva derivare tutte le qualità divine dalla idea della semplice realità, ebbe ricorso ancora ad altre prove. Molte ne trasse dalla immutabilità assoluta e dalla semplicità dell' anima umana. Gli stati della nostr' anima possono coesistere con la semplicità. Dio è semplice: dunque tutti quegli stati debbono essergli attribuiti nel più alto lor grado assolutamente.

Io ho sin qui associato l' esposizione della psicologia sì empirica che razionale di Volfio a quella della sua teologia, perchè pose egli stesso una relazione

immediata fra cotesti due rami della metafisica. Ma nel suo sistema di metafisica veggonsi entrambe precedute dalla cosmologia, la quale in tal modo si accoppia immediatamente alla ontologia. Mi accingo dunque a notare le idee più originali e più rimarchevoli che si presentano nella cosmologia di Volfio.

La cosmologia è la scienza a priori del mondo, ossia dell' universo, considerato come cosa composta e suscettibile di cangiamento, senza supporre esperienza, e senza limitarsi al semplice mondo fisico che costituisce l' oggetto della fisica trascendentale. Fu Volfio il prima a dar forma di scienza alla cosmologia, sebbene le principali dottrine spettanti a questo ramo delle umane cognizioni fossero già state dibattute tanto dagli antichi, quanto, e principalmente, dai filosofi che vissero immediatamente prima di lui. Egli diceva essere il mondo una serie di cose simultanee o successive, incatenate le une con l' altre. Essendo questo mondo un composto, i cangiamenti che vi accadono, dipendono

dalla natura della sua composizione, e si eseguiscono in virtù delle leggi del moto. Ma una cosa di tal fatta è una macchina. Ragionasi dunque meccanicamente sui cangiamenti che si operano nel mondo attuale, quando si cerca spiegarli con la natura della sua composizione, vale a dire con la struttura, disposizione, e miscuglio.

Una serie senza fine di cause e di effetti è impossibile. Tal serie sarebbe una catena infinita di enti accidentali senza nè primo nè ultimo anello. Potrebbesi distinguere in retta ed in circolare, secondo che sempre si allontanasse da qualunque dato anello, e che si tornasse a quello donde si fosse partito. Ma la serie infinita in linea retta è impossibile, perchè le cause sono sempre accidentali, e nessuna racchiude in sè la ragione della sua esistenza, di maniera che codesta ragione manca in tutta l' estensione della serie infinita, locchè è una assurdità.

Avendo le cose in questo mondo un vincolo generale che le unisce, non vi ha in esso il puro caso: ma tutto ciò

che ha una possibilità interna, e che deriva dalla serie delle cose di cui è il mondo composto, arriva necessariamente all' esistenza. Tuttavia Volfio ammetteva eziandiò la possibilità di altri mondi, ove accaderebbero avvenimenti diversi, per la ragione che ogni avvenimento esige una certa serie di cause, e per conseguenza un certo mondo. Vi sono adunque tali possibilità, che non giungono alla realità nè nel mondo attuale nè in verun altro mondo esistente. Da ciò risulta che come nel mondo attuale altre cose non si presentano che successive accidentali, che cominciano e finiscono, tutto ciò che accade in questo mondo è accidentale, e per conseguenza tutti gli avvenimenti hanno soltanto una necessità condizionale. Ciascuno di tali avvenimenti accade nel mondo per la sola ragione che le cause che dovean produrli, preesistevano, ond' è che tutto è condizionalmente necessario.

Passa Volfio dappoi all' esame della natura de' corpi, il quale, a parlar pro-

priamente, non entra nella provincia della cosmologia. I corpi sono sostanze composte, di cui è formato il mondo, quasi altrettante sue parti. Ogni corpo persiste nel suo luogo, e resiste a quello che vi vuol penetrare, perchè non si dà puro caso nel mondo. Dee dunque esistere una causa, la qual faccia che ogni corpo non possa esser mosso da cotesta forza; dunque ogni corpo debbe resistere al moto. Volfio chiama forza d' inerzia quella in virtù della quale un corpo tende a conservare il suo luogo, benchè tal nome sia quì molto male applicato, perocchè un corpo che resiste è attivo, e non inerte. Questa inerzia de'corpi non provien già dall'estensione, ma bisogna di già supporla nelle cose estese; perchè la sola estensione non basta ad impedire che un corpo sia rispinto da un altro. L' inerzia dunque debbe aver la sua fonte nella natura stessa della cosa estesa, ed andare anche avanti all' estensione.

Come per l' inerzia, Volfio si trovò costretto ad ammettere un principio par-

ticolare per l'attività de' corpi. Diffatto la materia era per lui una sostanza inerte ed estesa. Dunque la sua attività non può dipendere nè dalla estensione, perchè questa non produce mai per se medesima l'attività; nè dalla inerzia, perchè cotal forza è direttamente contraria alla forza attiva. La forza attiva dee dunque differire assolutamente dalla estensione e dalla inerzia, ed avere un principio particolare. Ma conviene accordarle la durata, come alla materia, poichè la sua limitazione è la prestezza. Siccome adunque tanto la forza che la materia sono suscettibili di ammettere diverse modificazioni, così appartengono alla classe delle cose modificabili, e si dee figurarsele analoghe alle sostanze; ma Volfio non ispiegava chiaramente cosa intendesse per analoghe alle sostanze; se un tal termine non deve esprimere nè una sostanza, nè un accidente propriamente detto, e se non si dà cosa intermedia tra accidente e sostanza, l'idea di una cosa analoga alla sostanza si riduce per se medesima al nulla.

Come dalla durata della forza risulta che essa agisce continuamente, così fa d' uopo che la materia sia continuamente in moto, proposizione che contraddice all' inerzia posta per qualità essenziale della stessa materia. Nondimeno l' azione de' corpi è impedita dalla resistenza degli oggetti esterni. Volfio obbietta contro l' atomismo, che le forme attribuite agli atomi sono loro accordate senza ragione. Ammesso che gli atomi abbiano figure differenti, non si capisce perchè preferiscano essi più l' una che l' altra. Secondo il principio leibniziano della identità degli indiscernibili, tutti gli elementi de' corpi debbono differire internamente fra loro. Chi volesse sostenere il contrario, non avrebbe una ragion sufficiente per la quale un elemento si trovasse in tal corpo composto, ed un altro in tal altro egualmente composto. Gli elementi contengono oltre a ciò la ragione della coesistenza loro, e del loro vincolo; perchè fra gli elementi semplici, che sono i più vicini, non si può introdurne verun altro, nè i primi potrebbero essere

messi fuori del luogo loro. Lo stato di un elemento non può concepirsi che per mezzo di quello di un altro, di modo che un terzo non può trovar luogo tra essi. Da ciò nasce la percezione sensibile della continuità. L'estensione e la continuità non altro sono pertanto che apparenze, stando alla filosofia di Volfio. Noi non percepiamo gli elementi delle cose con la necessaria chiarezza, cosicchè non distinguiamo gli uni dagli altri, e li crediamo continui.

Volfio sostenea parimenti che la materia, l'inerzia, e la forza motrice sono semplici fenomeni, perchè non distinguiamo l'attività delle sostanze semplici in particolare, e prendiamo per sostanze, ancorchè come tali non si conoscano, i *fenomeni sostanziali.* Benchè Volfio accordasse un principio interiore di azione alla materia, pose però per assioma che nessun corpo in riposo si può movere da sè, perchè ogni corpo resiste al moto, perchè la sua inerzia lo rende incapace di moversi da sè, e perchè il riposo non contiene veruna ragione suffi-

ciente di moto. Qui il filosofo era in evidente contraddizione con se medesimo.

Ecco la definizione che Volfio diede di una forza radicale; ell' è la forza che nasce unicamente dagli elementi. Limitò tuttavia questa idea ai soli corpi, nè abbastanza la precisò perchè esprimesse il principio di tutte le forze di un soggetto, la cui natura e direzione da tal principio dipendano. Una forza derivata è invece quella che nasce da una modificazione o da una limitazione della forza radicale; e questa pure è al pari della precedente una definizione imperfetta. Volfio derivò le leggi del moto dal principio della ragione sufficiente, e, come Leibnizio, non le credette geometricamente necessarie. Ma anche sotto questo aspetto ei ragionò di una maniera a se medesimo contraddicente. Diffatto ei fece altronde provenire le leggi del moto dalle qualità de' corpi, nella essenza dei quali per conseguenza ne ripose la causa; ma, data una volta la causa, l' effetto che ne risulta, lo è necessariamente anch' esso; donde segue chiaramente la

necessità delle leggi del moto, che qui però Volfio ricusò di ammettere (1).

Rese Volfio alla pratica filosofia il servizio che rese alla teorica, quello cioè di trattarla con metodo dimostrativo, e darle forma ed aspetto di sistema. Egli ne discusse le varie ramificazioni, non solo con brevità ne' suoi Manuali tedeschi e latini, ma anche con pesante e minuziosa prolissità nella sua maggiore opera. Lo spirito della sua filosofia pratica meglio e più facilmente si scopre

(1) Le opere di Volfio relative alla filosofia teorica sono le seguenti: 1.° *Pensieri ragionevoli sulle facoltà della mente umana, e sulla maniera di ben servirsene per giungere al conoscimento della verità*; 2.° *Pensieri ragionevoli sopra Dio, il mondo, l' anima umana, e tutte le cose in generale*; 3.° *Osservazioni sull' opera precedente per renderla più intelligibile, e di un uso più comodo.* 4.° *Pensieri ragionevoli sugli effetti della natura.* 5.° *Pensieri ragionevoli sullo scopo delle cose naturali*; 6.° *Philosophia rationalis, sive logica, methodo scientifico pertractata, et ad usum scientiarum atque vitae aptata*; 7.° *Psycologia empirica, methodo scientifica pertractata, quâ ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur, et ad solidum universae philosophiae practicae, ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*; 8.° *Philosophia prima, sive ontologia, etc.* 9.° *Cosmologia generalis, etc.* 10.° *Psicologia rationalis, etc.* 11.° *Theologia naturalis*, due parti.

ne' suoi Manuali che nel grande Trattato, che può considerarsene il commentario.

Divise Volfio la filosofia pratica in generale ed in particolare. Alla prima consecrò una intera opera latina. Ho già avvertito che non si dee confonderla con la cognizione scientifica pratica, conosciuta dopo Kant col nome di metafisica de' costumi, Questa non ha per oggetto che di stabilire e provare i principj pratici puramente razionali *a priori*, ed abbandona la descrizione, ed anche l'analisi della volontà umana alla psicologia empirica, o alla filosofia morale empirica, detta anche antropologia pratica. Non ebbe Volfio veruna idea di una metafisica de' costumi, o almeno non seppe formarsene una chiara e precisa, ove vogliasi dire che la sospettasse, perchè nella sua filosofia pratica generale, prese per punto di partenza la determinazione e la dimostrazione de' principj morali supremi. La filosofia pratica generale era per lui una descrizione delle disposizioni, inclinazioni ed atti della volontà umana,

congiunta alla determinazione delle regole le più generali che reggono tale volontà. Per ciò la sua filosofia pratica generale racchiude parimenti la discussione di tutte le idee che servono di base alla cognizion pratica, o che sono supposte da essa. Considerando questa ricerca come un oggetto a parte, si potrebbe chiamarla una psicologia della volontà umana, che Volfio servir fece da prolegomeno ai rami particolari della filosofia pratica. Ciò esser doveva uno studio preparatorio dell'oggetto in genere, seguito dall'esame delle particolarità. Dal punto di vista sotto il quale Volfio considerava l'insieme della filosofia pratica, la maniera onde la divise, in generale ed in particolare, lungi dall'essere biasimevole era anzi voluta dalla classificazione sistematica, e noi la troviamo di già in certo modo anche presso gli antichi moralisti, e tra gli altri presso Aristotile, i quali però non fecero cotal divisione tanto sagacemente quanto Volfio. Ma considerata in se medesima aveva l'inconveniente di far confondere lo studio de' principj mo-

rali puramente razionali ed empirici delle azioni dell' uomo, poichè non abbastanza distintamente si separavano que' due ordini di principj, e non schiarivasi, nè schiarir si poteva a sufficienza la parte che prendono la ragione ed i sensi dell' uomo alle azioni di lui. Quindi la nuova filosofia morale, anzi che la filosofia pratica generale, pone la critica della ragion pratica e la metafisica de' costumi alla testa della morale empirica, per poscia innalzar questa sovr' esse, e fa servire i caratteri del desiderio sensuale in genere per introduzione alla filosofia morale empirica, mentre Volfio l' avea parimenti confusa nella sua filosofia pratica generale (1).

Uno de' caratteri distintivi della filosofia pratica di Volfio presa in generale si è, che egli riferiva la moralità alla idea di giustizia, accoppiando a tale idea lo stesso senso de' moralisti greci, e segnatamente di Platone. Nemmeno distingue-

(1) *Pensieri ragionevoli sulle azioni dell' uomo, per assicurare la sua felicità.* La grande opera latina di Volfio è intitolata: *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, ec.

va quanto ai principj il diritto naturale dalla morale, considerandoli egli entrambi come una sola scienza, ed una sola differenza ammettendo ne' rapporti loro con le azioni dell' uomo. Ecco in qual modo egli stabilì il principio della moralità.

La libertà della volontà è un fatto della coscienza; perocchè dipende da noi di fare attenzione o di non farla ad un oggetto qualunque, di andare o no in alcun sito, ec. Tutte le azioni adunque che vanno soggette alla volontà libera, e che lei riconoscono per causa, sono azioni libere. Non vi è libertà fuori della volontà. Per conseguenza le azioni, o sieno atti dell' anima, o lo sieno del corpo, se non traggono l' origin loro dalla libera volontà, sono necessarie, forzate e meccaniche. La filosofia pratica tratta soltanto delle azioni libere dell' uomo, e non abbada punto alle necessarie: Ma le azioni libere portano seco varj cangiamenti, sia nel corpo sia nell' anima, rispetto agli stati loro ed alle loro relazioni con le cose esteriori; dunque differiscono notabilmente quanto alla

loro importanza. Lo stato in cui pongono l'uomo o sta in armonia o è in contraddizione con lo stato anteriore e col susseguente. Per esempio una persona è sana, ma si carica lo stomaco di alimenti o di bevande, e cade così in uno stato contrario al precedente, laddove mangiando e bevendo moderatamente il suo stato resta in armonia con quello che precedeva. Un uomo fa una azione lodevole, acquista così maggiore considerazione di quella che aveva, e il suo stato attuale sta in armonia con l'anteriore; ma se ne commette una cattiva, il suo credito diminuisce, e lo stato suo attuale è in contraddizione col precedente. Ciò posto, quando lo stato presente di un uomo è in armonia col passato e col susseguente, costui è perfetto, e tanto più perfetto quanto maggiore ne è l'armonia; che se lo stato attuale contraddice agli stati precedente e susseguente, quell'uomo è imperfetto, e tanto più imperfetto quanto maggiore ne è il contrasto.

Le azioni libere dell'uomo producono dunque in esso una più o meno grande

perfezione o imperfezione. Ciò che rende perfetto lo stato dell'uomo è buono; cattivo ciò che lo rende imperfetto. Buone dunque o cattive sono le azioni libere dell'uomo. Quando vuolsi giudicare il bene o il male delle azioni libere, convien riflettere ai cangiamenti che seco traggono dello stato. Dunque, siccome le azioni libere divengono buone o cattive per le loro conseguenze, ma ciò che ne risulta, avendo in essa la sua cagione, accade necessariamente, e non può non accadere, così le azioni sono buone o cattive per se medesime, e non già tali divengono per effetto della volontà divina. Anche nel supposto che non vi fosse Dio e che lo stato attual delle cose potesse sussistere senza di lui, le azioni libere non ne sarebbero perciò meno buone o cattive per se medesime.

La conoscenza, ossia la idea chiara del bene è la causa determinante della volontà. Ora, siccome una cosa non può a un tempo stesso determinare a volere e non volere, egli è impossibile che non si voglia fare una azione buona per se

medesima, tosto che chiaramente sia conosciuta. La conoscenza del male è anch' essa la cagione determinante del non volere, ossia dell' avversione. Egli è dunque egualmente impossibile che si voglia una azione cattiva per se medesima, tosto che chiara se ne abbia l' idea. Quello che produce la causa determinante che ci porta a volere o non volere una azione, ci obbliga di farla o non farla; imperocchè obbligare alcuno ad una azione è lo stesso aggiungere alla azione stessa una causa determinante che induca a volerla o non volerla.

La conseguenza delle azioni dell' uomo che le rende buone o cattive, dipende dalla natura; ma il bene o il male racchiude la causa determinante del volere o della avversione, e al tempo stesso la ragione della obbligazione: ne segue pertanto che ciò che obbliga a fare il bene e non fare il male è la natura delle cose e dell' uomo. La stessa natura è quella pure che impone l' obbligazione di preferire il meglio al peggio. In quest' ultimo caso può veramente darsi che il

male, nascosto sotto l' apparenza del bene, ci acciechi e ci seduca; ma non si deve trarne la conchiusione che la natura ci imponga parimenti l' obbligazione di fare il male; la colpa anzi non dipende allora dalla natura, ma dalla ignoranza e dall' errore.

Dunque la natura ci obbliga di fare le azioni buone e non far le cattive. Come le prime perfezionano lo stato nostro, e le altre all' incontro lo deteriorano, la natura ci obbliga pure a far tutto ciò che più perfetto può rendere lo stato nostro. Quindi la regola generale delle azioni morali libere si è di *fare ciò che perfeziona sì noi che lo stato nostro o quello degli altri*, e di *non fare ciò che più imperfetto può rendere tale stato.* Tal regola è fondata sulla natura dell' anima, e considerata come esprimente una obbligazione diventa una legge. Non abbisognando essa di essere cimentata dalla volontà di Dio, può applicarsi anche agli atei, nè si dee dire che l' ateismo guidi nessuno al male; ma esso è la cagione che conduce altri non atei alla

ignoranza del bene e del male, che è quanto dire al male. Tuttavia l' ateismo può contribuire a mantenere uno nella ignoranza più che non l' avrebbe fatto diversamente; salvo che non si dee dire che esso abbia per conseguenza necessaria la depravazion de' costumi.

Siccome le azioni libere diventano buone o cattive secondo che risultano, è necessaria, per apprezzarle e giudicarne, una facoltà che insegni a conoscere la connessione delle cose, e questa facoltà è la ragione. Il bene e il male sono dunque conosciuti dalla ragione. Dunque la ragione ci insegna ciò che dobbiamo fare o non fare, vale a dire ci insegna la legge della natura. Ne segue da ciò che colui che opera secondo la ragione, vive secondo la legge della natura, e che un essere veramente ragionevole non può altrimenti vivere che in una maniera conforme a cotal legge. In altri termini, l' uomo ragionevole è legge a se medesimo.

Le azioni buone o cattive per se medesime sono buone o cattive necessaria-

mente. Dunque sono invariabili, e quella legge di natura che loro imprime tal qualità, ha essa pure una qualità eguale. Ciò che è necessario, è eterno, dunque la legge necessaria ed immutabile della natura è eterna. E questa legge coll'abbracciare tutte le azioni libere che sono possibili, viene a rendersi compiuta.

L'intelligenza divina rende tutto possibile, e la volontà divina rende reali tutte le possibilità. Ora, l'intelligenza di Dio ha reso possibile che le azioni libere dell'uomo accrescessero la perfezione o l'imperfezione del suo stato, e in forza della sua volontà codesta possibilità è divenuta effettiva e reale. Ma siccome l'idea della perfezione o della imperfezione è il movente che induce gli uomini a fare o non fare una cosa, così è Dio parimenti che ha associato cotesto movente, ossia cotesta causa determinante, con le azioni libere. Hassi dunque a considerar Dio come l'autore della legge di natura, ed egli obbliga gli uomini a vivere a norma di essa. In tal modo la legge della natura diventa una legge di-

vina. Volfio lo prova eziandio con la osservazione che spesso il ben essere succede alle buone azioni, e l'afflizione alle cattive; è effetto della volontà di Dio che le cose accadano così: dunque poi che Dio associa volontariamente alle azioni libere il bene ed il male, come cause determinanti, obbliga parimenti con ciò gli uomini a fare il bene e ad evitare il male; ossia, per dirlo in altri termini, la legge della natura sembra essere al tempo stesso divina. Potrebbesi obbiettare che spesso l'uomo virtuoso è infelice, e prospero il cattivo; al che Volfio risponde che parecchi uomini pajono buoni ma realmente nol sono, che la prosperità de' cattivi è spesso una causa determinante per rinunciare al male e tendere al bene, che, com'è provato dall'esperienza, la felicità è spesso il cammino che guida ad una sventura proporzionatamente più grande, e *vice versa* la sventura un mezzo di giugnere ad un bene parimenti più sensibile; e finalmente che l'uomo virtuoso è con la sventura preservato dal male, in cui sarebbe ca-

duto senza una tal circostanza. Egli è dunque chiaro che Dio non adopera il bene ed il male per conseguire nel mondo uno scopo medesimo, ma che sempre li associa alle azioni libere degli uomini in modo che possano determinare a fare il bene ed astenersi dal male.

Il bene che Dio associa alle azioni libere chiamasi ricompensa; come il male chiamasi punizione. Sono, è vero, entrambi le conseguenze naturali delle azioni, ma avendoli Dio associati alle azioni come cause determinanti, si debbono riguardarli come ricompense o punizioni divine. Tuttavia l'uomo ragionevole non è determinato per la speranza della ricompensa a fare il bene, nè pel timor del castigo ad astenersi dal male; ma nella sua qualità d'uomo dotato di ragione, egli è legge sufficiente per se medesimo, ed ogn'altra obbligazione, fuorchè la naturale, è inutile per lui. All'incontro l'uomo senza ragione non trova bastante l'obbligazione della legge naturale, perchè non la conosce con sufficiente chiarezza. Conviene che le ricompense e

le punizioni divine sieno ancora per lui le cause determinanti particolari di operare virtuosamente e di fuggire il vizio.

Dopo di avere determinato il supremo e più generale principio della moralità, Volfio tratta della coscienza e della maniera di giugnere al sommo bene; ed espone al tempo stesso alcune regole per conoscere e valutare le disposizioni morali, e per conseguenza quelle eziandio, che sono proprie a noi medesimi. La coscienza, dic' egli, è il giudizio, pel quale noi decidiamo se le nostre azioni sieno buone o cattive. L' uomo adunque, secondo lui, non ha coscienza se non in quanto è capace di valutare qual rapporto passi tra le sue azioni libere e la propria sua perfezione, non che lo stato degli altri. Cotal giudizio cade sulle azioni, e secondo la natura loro è vero o falso, cosicchè anche la coscienza è del pari esatta o erronea. Pensa Volfio che la coscienza è esatta quando l' uomo ha l' intima convinzione della esattezza del giudizio ch' ei fa della natura delle sue azioni. A questa coscienza esatta egli

oppone la coscienza verisimile o dubbiosa, quando noi giudichiamo soltanto con dubbio o verisimiglianza che le azioni nostre sieno buone o cattive. Una ragione che rende l' uomo inquieto rispetto al sapere se una azione sia cattiva, si chiama scrupolo. Se il giudizio precede l'azione, la coscienza si nomina antecedente, se succede all' azione dicesi conseguente. Quando giudichiamo di un' azione non per anco compiuta, il facciamo sia per determinare in genere s' ella sia buona o cattiva, sia per assicurarci se dobbiamo eseguirla o astenercene. Volfio chiama istruttiva, nel primo caso, la coscienza, e nel secondo impulsiva. La coscienza impulsiva si manifesta in due maniere differenti; o in tal guisa che ci contentiamo di portare un giudizio generale sulla necessità di fare o di negligentare l'azione, senza abbadare alle circostanze particolari, perchè non presentasi ragione, ovvero occasione veruna di realmente eseguirla; o in tal guisa che l' occasione di praticarla esistendo realmente abbiamo al tempo stesso riguardo alle circostanze

particolari nel giudizio che proferiamo rispetto al suo carattere lecito o illecito. Quando un uomo opera contro la coscienza impulsiva della prima specie, la sua coscienza cede, laddove invece il trasporta quando opera contro la coscienza impulsiva del secondo genere. A misura che le circostanze particolari esercitano maggiore o minore influenza nel compimento o non compimento di una azione, la coscienza è esatta o inesatta. Sopra di che giova parimenti il prendere in seria considerazione il piacere o il dispiacere che accompagnano gli oggetti delle nostre azioni, e soprattutto le passioni alle quali queste si riferiscono. Se non cerchiamo di acquistare una chiara cognizion degli oggetti, allora siamo soliti a giudicare del bene o del male secondo il piacere o la pena che ci cagionano, e secondo le passioni che eccitano in noi. Ma in tale stato l'uomo è sempre schiavo, e non mai libero perfettamente Vuolsi dunque sapere s'ei giudichi della bontà di una azione che vuole eseguire, sia in uno stato di libertà, sia in quello

di schiavitù. La sua coscienza è libera nel primo caso, e forzata nel secondo.

Dopo aver fatto conoscere codesti diversi stati della coscienza, Volfio ne sviluppa l'utilità, e indica al tempo stesso come si possa agire contro la coscienza istruttiva ed impulsiva, e come sia possibile di fare o non fare una azione, benchè si disapprovi o si approvi. Egli spiega altresì, a norma della idea che si formava della coscienza, perchè gli animali non l'abbiano, e dice che non puonno averla, perchè in generale non sono atti a stabilire verun giudizio. Ma noi abbisogniamo di un carattere che serva a far conoscere se la coscienza sia esatta o no, e un tal carattere Volfio lo determina nel seguente modo: Se il giudizio è d'accordo con le verità conosciute, esso è conforme alla verità ed è vero; per conseguenza la coscienza è vera quand'è conforme alla ragione. Ora, potendosi sapere quando un giudizio sia conforme alla ragione, cioè d'accordo con le verità avverate, l'ente dotato di ragione può altresì assicurarsi da se me-

desimo della esattezza della sua coscienza, senza aver bisogno di verun altro giudice. Basta ridurre il giudizio ad una forma ragionata per rilevarne la verità; ond' è che Volfio diceva che si giunge alla certezza della coscienza per mezzo della dimostrazione.

Non puossi evitare di osservare eziandio in qual modo egli spiegasse la calma, il sonno, e l'inquietudine della coscienza. La coscienza è tranquilla, quando la coscienza susseguente non può essere contraria all' antecedente; allora non evvi ragione alcuna di dispiacere o di affezioni disgustose a cagione di azioni o fatte o neglette. La calma della coscienza consiste dunque nella assenza permanente de' disgusti e delle affezioni penose occasionate dalle nostre azioni. Il sonno della coscienza ne simula la calma, senza essere realmente tranquilla; il giudizio delle nostre azioni è in questo caso o sospeso, o troppo vago, oscuro ed indeterminato, onde influir possa sul nostro stato morale; ma tosto che il giudizio realmente si effettui, o che divenga

più evidente, il sonno della coscienza cessa, e la calma apparente degenera in agitazione. L'inquietudine della coscienza nasce dal timore di aver commessa una ingiustizia, timore che ci rende mal contenti di noi medesimi, e ci sveglia lo spavento o altre passioni. L'agitazione della coscienza, quando le azioni non sono realmente cattive, si dissipa tosto che con maggiore chiarezza si vegga la natura e l'indole delle azioni medesime.

Arriva l'uomo al sommo bene quando egli prescrive a se stesso la regola di tendere in tutte le sue azioni libere verso la perfezione interiore ed esteriore del suo stato; e vi arriva dirigendo le proprie azioni in modo, che niuna ne eseguisca senza uno scopo; ma ogni intenzione è un mezzo di altre intenzioni, e tutte le intenzioni sono un mezzo per giugnere allo scopo precipuo, cioè alla perfezione. Questo è ciò che Volfio diceva tenere una condotta regolare. Se in vece uno agisca in modo che una intenzione sia opposta alle altre, la sua

condotta è imperfetta, ed opera da insensato. Per decidere se la nostra condotta sia régolare o irregolare non solo ci vuole sagacità, la qual fa conoscere il rapporto che le azioni hanno con lo scopo loro, e la analogia che hanno con le loro cause e conseguenze, ma eziandio spirito ed intelligenza, onde dalle circostanze precedenti dedurre le regole della condotta. I sensi, le passioni e la schiavitù cui gli uomini si riducono, pongono ostacolo all' osservanza della legge della natura, ed alla regolarità della condotta. Quando adunque vuolsi allontanare tutto ciò che potrebbe impedir la virtù, bisogna cercare di rendersi padrone de' proprj sensi e delle proprie passioni; fatica penosa, e che esige non piccoli sforzi.

Quanto all'arte di conoscere le proprie sue disposizioni e quelle degli altri, Volfio presenta le seguenti regole: Tutte le azioni libere, per conseguenza anche tutti i vizj e tutte le virtù, dipendono da cause che determinano le massime, giusta le quali gli uomini agiscono, e giudicano sì del bene che del male.

Quando pertanto tai cause e tali massime si conoscono, si può con la scorta loro decidere a quali virtù o vizj un uomo sia più particolarmente inclinato. A questa circostanza dee pure connettersi una speciale attenzione consecrata alle passioni che determinano le azioni di alcuno o le nostre proprie. Indica Volfio anche le regole da tenersi per iscoprire la dissimulazione altrui; e pronunzia pure un giudicio saviissimo sulla importanza della fisonomia. Nella seconda parte espone la dottrina de' doveri, i quali egli divide in doveri verso sè stesso, verso i suoi simili e verso Dio.

Volfio basava il diritto naturale sulla morale, e questo era il suo principio: Tu devi fare tutto ciò che mantiene o che accresce la perfezione del proprio tuo stato e di quello degli altri, ed astenerti da tutto ciò che lo rende più imperfetto. Alla qual maniera di ravvisare il diritto naturale pare che Volfio venisse condotto dall' osservare che ogni dovere è accompagnato dal diritto di esercitarlo: dal che il filosofo conchiu-

deva che non può esservi diritto alcuno che non sia fondato sopra un dovere, che per conseguenza tutto il diritto naturale posa sulla morale, e che la sola differenza tra loro consiste soltanto nell'essere il diritto naturale un differente rapporto tra le azioni e il principio della moralità. Il diritto naturale determina ciò che si può fare, e la morale ciò che si dee fare. Perciò Volfio nella sua grand' opera latina trattò questa scienza in modo, che la reciprocità dei diritti e de' doveri venisse sempre manifestata. Dopo aver cominciato dal determinare in un modo generico le idee fondamentali ed i principj del diritto naturale, tratta dei doveri e dei diritti dell' uomo verso se medesimo, i suoi simili, e Dio. Discorre quindi della proprietà, de' patti e convenzioni, del diritto sociale in genere, del diritto politico, e del diritto delle genti.

Non dee far maraviglia che il diritto naturale di Volfio non presenti assolutamente verun carattere preciso e determinato. Da una parte vi si trova una quantità di idee e di dommi che spet-

tano alla morale, la quale vi è pure in gran parte ripetuta. Dall' altra contien parimenti alcune idee tratte dal diritto romano, per la ragione appunto che Volfio credeva di aversi a conformare al metodo osservato a' suoi tempi, in cui si esponeva principalmente il diritto naturale nella sua applicazione immediata al diritto romano: metodo che tanto più riusciva nocivo pel diritto filosofico, quanto più si fondava sul diritto romano, laddove si avrebbe dovuto considerarlo come un canone col quale esaminare e giudicare lo stesso romano diritto.

Anche la politica ridusse Volfio in sistema, ma mal ne conobbe il proprio e particolare carattere, massimamente quando la confuse col diritto sociale in genere, e col diritto politico. Pretese ch' ella sia la scienza di regolare la vita sociale, e particolarmente la cosa comune, in maniera da contribuire per quanto è possibile al ben essere del genere umano. Benchè siffatta idea non perfettamente si approprj allo scopo della scienza, potevasi tutta volta esserne pago, se Vol-

fio nella esecuzione del suo lavoro vi fosse rimasto fedele; ma i suoi scritti provano ch' egli le dava un senso molto più esteso ed affatto diverso di quello che avrebbe dovuto. Nel proemio del suo Manuale di politica, egli dichiara essere questa scienza il complesso di tutte le dottrine, dalle quali si possa ragionevolmente dedurre e conoscere tutto ciò che accade nella cosa comune. La divide pertanto in due parti principali, le quali trattano, la prima delle società degli uomini, del matrimonio, della società fra parenti, di quella fra padrone e servitore, e della società di famiglia; la seconda della cosa comune in generale, delle varie specie della cosa comune, delle leggi civili, del potere ed autorità de' magistrati, del governo dell' autorità suprema locale, e della guerra. Da questa disposizione delle parti principali della politica discusse da Volfio egli è chiaro aver egli trascurati moltissimi oggetti, che non si debbono assolutamente tacere in un libro consacrato a tale scienza, e che quasi tutte le materie che vi ha posto, appartengono al diritto naturale.

È naturale che la politica di Volfio debba perfettamente andar d' accordo colla sua morale ; il suo fondamentale principio di questa era il seguente: *Fare tutto ciò che concorre al ben essere della società: astenersi da tutto ciò che può mettere ostacolo e nuocere al ben essere della società.* Per vero dire egli deduceva le massime politiche da questo principio con molta conseguenza, e pensava generalmente che la politica non si dee regolare sopra ciò che effettivamente accade ne' nostri stati positivi, ma debb' essere una scienza di ragionamenti filosofici; ma non per tanto ne escludeva tutti gli isolati sistemi di costituzioni e di governi, che suppongono gli uomini come esseri ragionevoli, e non li amettono quali veramente la sperienza ci dimostra che sono. « Nulla, dic' egli, sarebbe al certo più utile in uno stato, quanto il vedere che tutte le azioni portano l' impronta della ragione, vale a dire, che ciascuno possiede intelligenza e virtù bastante per tutti i casi che gli si presentassero; ma siccome non tro-

vansi cotali uomini sul nostro pianeta, così è impossibile di istituirvi uno stato tanto perfetto. Forse non sarebbe del tutto inutile di descrivere un governo perfetto in questo genere, perchè ci offerirebbe uno specchio in cui potressimo scoprire le imperfezioni de' nostri, ed una pietra di paragone atta a far conoscere quanto vi abbia di buono nelle nostre costituzioni. Ma non avendo avuto altro scopo che quello di mostrare come sia possibile di stabilire uno stato sulla terra; perciò dovetti per tale governo scegliere gli uomini quali sono ».

Addurrò qualche esempio per provare che la politica di Volfio versa altronde più sul diritto naturale e sulla morale, che sulla politica propriamente detta nel vero significato della voce. Egli pretende che la procreazione e l'educazione de' figli sono lo scopo del matrimonio, e che ogni carnale commercio fra i due sessi è illecito, ove altra intenzione non abbia che la voluttà. Quindi rigetta pure come ingiusta la pederastia, la sodomia, la prostituzione,

la poligamia, ec., non per politica, ma per ragioni puramente morali. Egli indica, per incidente, gli inconvenienti che la cosa comune sopporta, quando tai vizj vi sieno dominanti. Così pure tratta lungamente delle condizioni di un matrimonio felice, delle cause per cui tanti matrimonj sono sventurati, e che *il matrimonio è la più particolare impresa che possa l' uomo azzardare nel corso di tutta la sua vita*, ec. Discute poscia i diritti reciproci degli sposi sui beni loro, senza avere il menomo riguardo alle ragioni politiche, che vi hanno rapporto. Il capitolo della società patrimoniale contiene una lunga serie di paragrafi sulla educazione de' figli; all' incontro vi si trascurano le questioni propriamente politiche, quali sono quelle: Sino a qual punto si debba abbandonare l' educazione alla libertà illimitata de' cittadini? Come, dopo la morte del marito, convenga regolare il diritto della madre, rispetto alla educazione de' figli? Come se ne debba fissare l' epoca della maggiorità? ec. Ciò ch' ei dice intorno alla società fra

padroni e servitori si ristringe egualmente alla indicazione de' reciproci loro diritti e doveri senza darsi verun pensiero de' punti che propriamente parlando spettano alla politica.

Molto più si accosta Volfio allo scopo della politica nella parte seconda, ove tratta della istituzione ed amministrazione dello stato; e pone per fondamentali le seguenti massime: Fa ciò che contribuisce alla pubblica prosperità e che mantiene la comune sicurezza: astienti, allo incontro, da ciò che alla generale prosperità è contrario, e nuoce alla sicurezza pubblica: La miglior forma di governo è quella, in cui lo scopo della cosa comune, cioè la generale prosperità e sicurezza, può conseguirsi più facilmente e più sicuramente, cioè nel modo più diretto, e col minore pericolo di frapporvi ostacolo, o di non conseguirlo. Di tutte le forme di governo Volfio preferì la monarchica. Ha essa il vantaggio, che nel caso di una qualche pubblica operazione può prendersi una prontissima risoluzione, ed è facile di conservare il

segreto; vantaggio che allora soprattutto è prezioso che lo stato venga attaccato all'improvviso, ovvero che voglia dichiarar la guerra ad un altro. Tuttavia Volfio mal conobbe anche gli inconvenienti di una costituzione monarchica. Può il re, o per difetto di sagacità, o per soddisfare qualche passione dominante, opprimere il suo popolo con imposte esorbitanti, prender misure nocevoli allo stato, e porre il regno in gravi pericoli, facendo inutili guerre, ovvero ostinandosi a continuarle.

Il capitolo sullo stabilimento dello stato contiene una quantità di osservazioni preziose, intorno alle misure relative alla popolazione del paese, alle leggi proibenti l'emigrazione, ai mezzi di impedirla senza violenza, a quelli che puonno accrescere l'industria nazionale e quindi diminuire la mendicità, alla istituzione ed organizzazione regolamentare delle scuole ed accademie, allo stabilimento delle società letterarie, alle quali voleva egli che si accordasse libertà illimitata di ragionare e pubblicare le scoperte loro,

per la ragione singolare che esse non abbraccierebbero mai le semplici opinioni, e soltanto ammetterebbero le verità provate, da cui nulla avrebbero a temere nè lo stato, nè la religion, nè l'onore; alla istituzione del divin culto, ed alla fissazione de' giorni solenni destinati alla celebrazione delle cerimonie religiose, di cui però Volfio desiderava si diminuisse il numero; allo stabilimento dei teatri per ispirare più generalmente i sentimenti di una pura morale, e che il tedesco filosofo a questo fine raccomandò caldamente; alla necessità di abolire l'usura e gli esorbitanti interessi, alla determinazione delle pene e delle ricompense civili, ec.

Secondo Volfio non hassi a tollerare ateì nello stato, ancora che fossero uomini dabbene, giacchè l'ateismo non è necessariamente legato alla immoralità. Diffatto essendo quasi sempre l'ateismo conseguenza di una mancanza di ragione, e compagno di un carattere immorale, e dovendo lo stato, dall'altra parte, considerare ciò che ordinariamente

addiviene, senza calcolar le eccezioni cui può andare soggetta una regola generale, egli ha ragione di credere che gli atei, generalmente parlando, siano nocevoli alla cosa comune, e quindi di tutti escluderli da essa. Ma, per la ragione medesima, non deve egli soffrire che si accusino di ateismo gli uomini illuminati, che non pensano come il volgo sul proposito di Dio, e del mondo; perocchè calunnie di tal natura fanno maggior male che lo stesso ateismo.

Anche il capitolo delle leggi civili racchiude precetti politici molto utili. Volfio insiste particolarmente sulla necessità di non moltiplicar troppo le leggi, e non avere perciò riguardo a minuzie, ma doversi tendere soltanto a prevenire i gran disordini e delitti, quelli cioè che maggiormente nuocer potrebbero alla pubblica prosperità; e si appoggia ad un esempio tratto dal culto divino. L'autorità deve determinare i giorni festivi, prescrivere i tempi e luoghi delle assemblee pel divin culto, e ordinare che nessuno vi manchi senza necessità assoluta;

ma sarebbe assai inconveniente l'investigare quai fossero i cittadini che non avessero assistito al culto divino, e perchè così facessero. Troppa puntualità e rigor di leggi sopra di ciò cagionerebbe più mal che bene. Volfio raccomanda eziandio istantemente che si avvicini sempre più la legislazione civile alla naturale, e si sforza di dimostrare la preminenza di questa sulla legislazione positiva ordinaria.

Il filosofo alemanno determina nel seguente modo i diritti reciproci della autorità magistrale e dei sudditi. L'autorità ha il diritto di ordinare ai sudditi le cose che conducono allo scopo dello stato, ed essi sono obbligati di ubbidire. Quest' obbligo alla sommissione per parte de' sudditi non viene altrimenti diminuito nè cangiato, perchè i sudditi non trovino l' ordine della autorità conforme al particolare interesse; dovendo l' autorità avere in vista la prosperità comune, alla quale anche i sudditi vanno parimenti tenuti; ma la sola autorità può valutare ciò ch' ella esige, di modo che i sudditi debbono obbedienza, quand' anche l'or-

dine sia loro pregiudicevole. Dall' altro lato, il diritto dell' autorità di comandare ai sudditi si fonda unicamente sulla immutabile legge della natura, di cui segue le norme, salvo un picciol numero di casi ove giova deviarne per il bene generale. Da ciò Volfio conchiude che quando l' autorità prescrive cosa che sia contraria alla legge naturale, i sudditi non sono tenuti di obbedire, a meno che la resistenza loro non fosse più dannosa della sommissione. Se, per esempio, l'autorità ordina di abbracciare contro la propria coscienza una religione erronea, o di partir dal paese in caso di rifiuto, si dee preferire l' espatriazione; ma se aggiunge un supplemento di carichi per il mantenimento di attrici lascive, che altro non possono che produr male, ancorchè l' ordine sia ingiusto, egli è più prudente l'adattarvisi, che esporsi a dispiaceri maggiori. Volfio non dice verun parere rispetto alla possibilità legittima di una ribellione de' sudditi contro un' autorità tirannica. L' esempio anteriormente allegato non conviene all' ap-

poggio di un caso, in cui si tratti di rifiutar d' obbedire; perchè, abbandonando il paese per sottrarsi alla intolleranza religiosa, il suddito lungi di resistere alla autorità, non fa invece che ubbidire al suo ordine.

Il potere della autorità è determinato dalla natura della forma del governo, e la forma di governo è determinata dalle leggi fondamentali dello stato. Pretende Volfio ben giustamente, che l'autorità sia per natura obbligata a mantenere le leggi fondamentali dello stato. Tuttavia essendo anch' essa al pari dei sudditi esposta a rompere le sue obbligazioni naturali, ma non dovendo trasgredire le leggi dello stato se vuolsi che la forma del governo persista, è necessario che l' obbligazione naturale dell' autorità venga rinforzata da un' altra. Presentasi dunque la questione se sia o no possibile di obbligare l' autorità a mantenere le leggi fondamentali dello stato. Volfio risponde affermativamente, e pretende che il giuramento sia il mezzo di vincolare le autorità ed obbligarle a osservare le leggi; e conchiude da ciò

che una religione è necessaria negli stati sì pei sudditi che per l' autorità.

Volfio stendesi lungamente sul delitto di lesa maestà, dando a questa parola un senso generalissimo, col quale indica ogni azione nocevole alla possanza ed autorità dello stato. Ma siccome l' azione può nuocere più o meno, i delitti di lesa maestà non sono tutti eguali, e meritano più o meno gravi castighi. La gravità del delitto non può calcolarsi che a misura del male che ha cagionato alla cosa comune. Quindi, secondo Volfio, è delitto di lesa maestà lo strappare gli editti dei magistrati affissi agli angoli delle strade; il delitto diventa più grave quando l' affisso non solo si è strappato ma anche messo in pezzi; e lo è maggiore se si è calpestato e gittato nel fango. Un' altra sorta di delitto di lesa maestà è la resistenza opposta alle persone incaricate di riscuoter le imposte; ma il grado del delitto dipende anche o dall'esser commesso con premeditazione, ovvero in un momento di vivacità e di trasporto. Una quarta specie si è la mal-

versazione, ossia il furto del pubblico danaro. Un quinto consiste ad impedire che il sovrano eserciti il poter suo, ovvero a rapirglielo. E qui si pone la sollevazion de' sudditi o delle potenze straniere contro il governo. Il maggior delitto di lesa maestà è l'uccisione del sovrano. Confessa Volfio che si allontana dalla idea ricevuta del delitto di lesa maestà, ma che appunto perciò vuole che si prescrivano pene più leggieri contro i gradi più minori del delitto.

Siccome il sovrano esprime il potere supremo nello stato, così debbe avere una corte, lo splendor della quale corrisponda a tale autorità; « dovendo ciascuno mangiar e bevere, vestirsi ed alloggiare a proporzione del suo stato, fa d' uopo parimenti che un re beva e mangi, vesta ed alloggi in modo conforme alla sua maestà ». Non si dee permettere che un suddito si pareggi in ciò al sovrano, per la ragione, dice Volfio, che un uomo ordinario, affezionato a tutto ciò che colpisce i sensi, non può farsi una idea della maestà di un re: ma

siccome una vita brillante e fastosa gli commove i sensi, così gli dà una idea confusa, ma abbastanza chiara, di cotal maestà. Nondimeno Volfio esige che lo splendor della corte non degeneri in un lusso sfrenato, il cui dispendio forzerebbe a sopraccaricare inutilmente i sudditi.

Quanto ai mezzi di assicurare la ricchezza dello stato, Volfio stabilisce in massima che l'autorità debbe impedire che esca danaro del paese, quando il suo restarvi non noccia alla prosperità pubblica, e invece far sì che il danaro straniero vi si introduca il più che sia possibile. Importa quindi moltissimo di limitare le importazioni delle merci forestiere pagabili in contante. Se è possibile che i cittadini, senza troppo privarsi delle comodità o anche delle necessità della vita, si astengano dalle derrate dello straniero, e che vi surroghino gli altri prodotti della industria nazionale, conviene assolutamente proibire l'importazione di tali mercanzie. Tuttavia Volfio capiva di già quanto la teoria relativa a questo ar-

ticolo di politica fosse ancora poca intesa a' suoi giorni, e quanto sia difficile di stabilire in ciò tai regole generali, l' efficacia e il buon successo delle quali sia dalla esperienza dimostrato; e perciò raccomandava la più grande circospezione nell' uso di quella da lui proposta. Consigliò quindi di non molestare l' importazione delle merci straniere quando possano vendersi fuora le indigene, delle quali bisognerebbe che fosse vietata l' esportazione, spesso a danno dello stato, se si volesse interdire l' importazione delle straniere. Altronde l' introduzione di queste può dar origine ad un commercio di transito e di spedizione, che divenisse abbondante sorgente di ricchezze pei cittadini. Giova dunque ben pesare tutte queste circostanze, ed altre consimili, prima di conformarsi alla regola indicata di sopra; perchè, osserva Volfio, spesso male si calcola l' industria commerciale, e mal si conoscono le cause che la fanno o fiorire o languire in una nazione, e perciò sì frequentemente il commercio di un paese è frastornato o anche inte-

ramente distrutto da restrizioni inconvenienti e da regolamenti assurdi.

Molto insiste Volfio sulla necessità di non proibire, massime ai giovani, la libertà di viaggiare fuori stato, e scorrere le università o le scuole per accrescere la massa delle cognizioni scentifiche, e perfezionare l' abilità della industria. Il profitto che ne trae lo stato, costringendo gli amatori de' viaggi a starsi alle case loro, e non spendere il loro danaro fuor di paese è piccolissimo, ove si paragoni al vantaggio che ottiene dall' esser i suoi cittadini al fatto delle scienze ed arti degli stranieri. Si puonno però fare gli opportuni regolamenti per impedire che i giovani non mandino con inutili prodigalità troppi denari fuor di paese; e codesti regolamenti tanto più giovano, quanto che, essendo appunto le grandi spese quelle che istruiscono il meno, il risultato loro per conseguenza non compensa le perdite reali di numerario che fa lo stato. Per la stessa ragione si può negare il permesso di viaggiare a coloro che altro scopo non hanno ne' viaggi

loro che di passare il tempo e di correre dietro nuovi piaceri.

Tra i mezzi di aumentare la ricchezza interna di un paese, Volfio pone specialmente le cure attente e dotte per l'agricoltura, per l'economia rurale, e per tutti que' generi d'industria che tendono a soddisfare ai bisogni più immediati e più urgenti della società. Diffatto la negligenza de' mezzi di provvedere a cotai bisogni e di soddisfarvi, è la principale di tutte le cause che fanno uscire il danaro dal paese, ed impoveriscono lo stato. Giova anche moltissimo ad aumentare la nazionale ricchezza lo evitare le guerre, le quali rendono sempre poveri i popoli, sia che facciansi sul proprio tenitorio o su quel del nemico; lo stabilire granai di riserva abbondantemente provveduti, acciò le derrate di prima necessità non rincariscano nelle annate cattive, o che non siasi nella necessità di comperare i viveri ad alto prezzo dalle nazioni vicine; il bandire i vagabondi ed i giocatori forestieri; il prendere le cautele opportune per render dolce la vita

ai cittadini, acciò non sorga in essi desiderio di emigrare; il dare gli ordini tendenti a prelevar forti somme sui capitali di quelli che vogliono abbandonare il paese; lo scavar le miniere, tanto più se gli interessati sieno nazionali; il favorire i ricchi stranieri, che pel commercio, per piacere, o per qualunque altra ragione vengono in paese e vi si stabiliscono; al quale oggetto singolarmente concorre la istituzione delle scuole, delle accademie, o d'altri consimili stabilimenti, che attirano un gran numero di studenti forestieri per la celebrità de' professori: di favorire l'industria lavoratrice, acciò non si esportino le materie prime, ma sieno poste in opera nel paese; lo accordare a quest' effetto privilegi ed incoraggiamenti, il non dipartirsi da questa regola fuorchè ne caso che le materie prime sieno in tale abbondanza, che manchino le braccia a confezionarli, e per conseguenza il paese guadagni a concederne l'esportazione, ec.

L' ultimo capitolo, il quale tratta della

guerra nulla contiene, che meriti di venir menzionato distintamente (1)

## Appendice sul Volfianismo (2)

Io ho sin qui descritta la filosofia vera di Volfio. Ora esporrò alcune particola-

(1) Le opere di Volfio sulla filosofia pratica sono: 1.° *Pensieri ragionevoli sul corpo sociale, per contribuire alla prosperità del genere umano* (in tedesco), 2.° *Philosofia moralis, seu ethica methodo scientifica pertractata.* 3. *Jus naturae, methodo scientifica pertractatum;* 4. *Jus gentium, methodo scientifica pertractatum, in quo jus gentium naturale ab eo quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur.* 5. *Institutiones juris naturae et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur.* Alle quali va di seguito quella intitolata: *Philosophia civilis, seu politica partes quatuor, tanquam continuati systematis philosophiae Wolfianae, auctore Michel. Christ. Hanovio.*

(2) Usai fin qui di separare in capitoli particolari tutto ciò che l'autore a compimento della sua narrazione andò esponendo senza interruzione ne'suoi lunghissimi capitoli. Ma questo metodo ha in qualche modo alterato l'ordine della storia, almeno quanto alla numerazione de' Capitoli. Per evitare anche questa piccolissima infedeltà, e al tempo stesso ottenere il vantaggio che ne deriva, ho stimato quind' innanzi di chiamare Appendici tutto ciò che cessa di essere la materia principale del capitolo, ma che serve al suo compimento.

*Il Traduttore.*

rità sulla sorte ch'ella ebbe dopo la morte del suo fondatore, e sui principali suoi partigiani, antagonisti e difensori.

La voga ch' ella ottenne dapprima andò vieppiù ingrandendo in Germania, e le dispute di cui fu cagione, contribuiron di molto a renderla oggetto di un generale interesse.

Giorgio Bernardo Bilfinger, nato nel 1693 a Canstadt sul Necker, fu uno dei migliori commentatori ed apologisti di questa dottrina. Fu egli discepolo immediato di Volfio; divenne professore di matematiche e di filosofia a Tubinga nel 1724, e l' anno dopo a Pietroburgo: richiamato dipoi alla sua patria, vi morì nel 1750, coi titoli di consiglier intimo del duca di Vittemberga, e di presidente del Concistorio. Siccome la dottrina della causa dell' armonia tra il corpo e l' anima occupava allora in ispecial modo i filosofi, e siccome i nemici del volfianismo combattevano segnatamente con calore la ipotesi dell' armonia prestabilita ammessa da Volfio, così Bilfinger scrisse un lodevolissimo trattato: *De har-*

*monia animae et corporis, maxime praestabilita, ex mente Leibnitzii*, in cui espose e confutò le antiche ipotesi relative alla teoria dell' armonia fra l' anima e il corpo, e quelle principalmente della influenza fisica e delle cause occasionali, cercando poi di provare il domma dell' armonia prestabilita, e di sciogliere le obbiezioni già mosse contro quella celebre ipotesi. Tentò pure di mostrare che oltre quei tre modi di spiegazione nessun altro è possibile: a meno che non se ne ammetta uno composto di tutti tre, il qual però sarebbe di pochissima importanza agli occhi del filosofo.

In altro libro intitolato: *De origine et permissione mali*, spiegò egli la teoria di Leibnizio e la difese da molte obbiezioni. Ma la maggiore delle sue opere è quella che ha per titolo: *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectionibus*. Questo libro contiene un breve compendio della metafisica di Leibnizio e di Volfio. Lo insieme del sistema guadagnò notabilmente dall' opera di Bilfin-

ger. In generale questo filosofo schiarì la dottrina di Leibnizio meglio ancora di Volfio, e la esposizione ch' egli ne fece prova ad evidenza quante cose Volfio ha preso dalla filosofia leibniziana nello stabilire la sua. Il suo *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et practicae* può servire a far conoscere l' opinione che allora si aveva della filosofia morale de' Chinesi.

Giorgio Enrico Riebow, Gian Cristoforo Harenberg, e Samuele Cristiano Hollmann contribuirono essi pure moltissimo a spandere la filosofia di Volfio.

Il primo nato a Luchow nel 1703 divenne professore di filosofia a Gotinga subito dopo la fondazione di quella università, e morì nel 1744 sopraintendente generale del comitato di Hoya e predicatore ad Hanovre. Egli difese particolarmente la filosofia di Volfio contra Lange, e contra il rapporto che questi avea fatto di ventisei opuscoli contrarj al sistema (1). Riebow notò le false inter-

(1) La maggior parte degli opuscoli pubblicati a quei

pretazioni di cui quegli scritti formicolavano, e dimostrò l'armonia della dottrina di Volfio col cristianesimo in una sì evidente maniera, che ciò pure concorse ad assicurare il buon esito di codesta filosofia.

Harenberg nacque nel 1696 nel paese di Hildesheim da poverissimi genitori. Nel 1720 divenne rettore della scuola collegiale di Gandersheim, poscia curato a Bornhausen, e nel 1745 professore a Brunswich e preposto di San Lorenzo nella stessa città, dove morì nel 1774. Prese egli la difesa di Volfio contro il Lange, gli provò che in filosofia, e quando si vuole porre in chiaro la verità, si dee chiuder gli orecchi ai clamori della moltitudine, e soltanto abbadare al peso degli argomenti; conoscer fece le contraddizioni che regnavano fra i pareri degli avversarj di Volfio; mostrò principalmente come si fossero alterati alcuni dom-

---

giorni in favore e contro la filosofia di Volfio, sono oggi perduti, nè si troverebbero forse tutti insieme in veruna biblioteca.

mi della metafisica di quel filosofo; e fece vedere che parecchie proposizioni di Volfio, le più contrastate, si trovavano già non solo ne' libri de' celebri teologi ma sì pure nelle antiche opere, tanto dello stesso Lange, che di Budde.

Holmann nacque anch' egli nel 1696 ad Alt-Stettin; fece gli studj in varie università e segnatamente in quella di Vittemberga, ove nel 1725 fu nominato professore straordinario di filosofia. All' epoca della istituzione della università di Gottinga vi fu chiamato nella qualità di professore straordinario di medicina, e vi morì pochi giorni prima della festa celebrata all' occasione del cinquantesimo anno della fondazione della scuòla, epoca alla quale sol egli arrivò di tutti i professori nominati al tempo che fu stabilita l' università. Negli ultimi anni della sua vita si consecrò singolarmente alla fisica ed alla storia naturale. Quand' era per anco professore a Vittemberga si dichiarò contrario a Volfio; ma poscia fatto uno studio profondo degli scritti di quel filosofo, piegò in favor suo, e

finì pur per difenderlo. Ne' libri che pubblicò dipoi a Gotinga, cioè: *Institutiones pneumatologiae et theologiae naturalis*: *Esposizione persuasiva di Dio e della scrittura* (in tedesco); *Philosophia prima quae metaphisica vulgo dicitur*; egli professò l' eccletismo. Codesti libri si distinguono per una particolare classificazione dei rami della filosofia, per alcune asserzioni differenti de' dommi del sistema combinato di Leibnizio e di Volfio, e per uno stile chiaro al tempo stesso e preciso. Holmann divise la filosofia teorica in fisica ed in pneumatologia, secondo che tratta di oggetti o materiali o immateriali. Ciò che spetta in comune ad entrambe forma il soggetto della metafisica, la quale il professor di Gotinga ridusse per conseguenza alla sola ontologia. La logica è l' organo della filosofia in generale. Adottando il sentimento di Locke, Holmann facea provenire tutte le nostre idee dai sensi. Lo spazio non è altro che il non contatto delle cose. L' esistenza nello spazio esprime soltanto la possibilità che una cosa

sia più o meno lontana da un' altra. Non si può dunque accordare allo spazio nè estensione nè parti. La durata è la continuazione della esistenza, e l' eternità è una durata senza principio e senza fine, ma successiva. Holmann combattè la ipotesi leibniziana dell'armonia prestabilita, perchè distruttrice del libero arbitrio.

Sino a tanto che visse lo stesso Volfio, la maggior parte de' suoi antagonisti vennero eccitati da Lange a scrivere contra lui. Aveva Lange pubblicato cento trenta questioni contenenti gli insostenibili e pericolosi dommi ch'ei pretendeva esistere nella nuova dottrina. Carpov direttore del ginnasio di Veimar, nato a Goslar nel 1699 e morto a Veimar nel 1768, li confutò, e combattè poscia un antivolfiano che li aveva contro lui sostenuti. Giacomo Federico Muller che era stato un de' primi a mostrarsi partigiano di Volfio in più libri, venne eccitato da Lange a combatterlo, ma poco nocque alla celebrità della nuova filosofia. Siccome la maggior parte degli

antivolfiani combatteva l' ipotesi dell' armonia prestabilita, così questo domma venne difeso da Gian Ulrico Cramer nato ad Ulma nel 1706 e morto nel 1772. Cramer, uno de' favoriti di Volfio, studiò la filosofia sotto lui a Marburgo, divenne per sua raccomandazione professore colà, indi fu nominato assessore della camera sovrana dell' impero a Wetzlar, carica ch' egli dovette alle vaste sue cognizioni giuridiche, ed ottenne lettere di nobiltà dall' imperador Carlo VII. Egli mostrò quanto la filosofia di Volfio servir possa a giovare allo studio della giurisprudenza.

Non furono soltanto gli scrittori apologisti della dottrina di Volfio quelli che contribuirono a renderla più florida presso le nazioni germaniche. L'autorità di questo sistema venne anche prodigiosamente accresciuta dal gran numero de' professori celebri che l' adottarono nei corsi loro e ne' loro manuali, benchè diversamente modificandola. Io mi contenterò di far quì conoscere i principali volfiani, propriamente detti.

Thumig, stato bandito da Halle insieme a Volfio, divenne poscia professore di filosofia e di matematiche, e governatore de' paggi a Cassel, dove morì nel 1728. Si hanno di lui le *Institutiones philosophiae wolfianae.*

Giovanni Enrico Winkler, nato nel 1703 a Wingeldorf nella Bassa-Lusazia, fece suoi studj a Jena, ov'ebbe in maestro Ridiger, ottenne quindi un posto di professore nella scuola di San Tommaso a Lipsia, poscia una cattedra nella università della stessa città, e morì nel 1770. Benchè Ridigero cercasse prevenirlo contro la filosofia di Volfio, lo studio che egli ne fece, lo dispose anzi in favore di essa e scrisse egli pure le *Institutiones philosophiae Wolfianae.*

Federigo Cristiano Baumeister rettore del Ginnasio di Goerlitz, nacque nel 1708 e morì nel 1785. I suoi manuali *Philosophia definitiva; Institutiones philosophiae rationalis, — ed Institutiones metaphysicae* alzarono molto grido a'suoi tempi, e servirono soprattutto all'insegnamento della filosofia nelle scuole.

Gian Cristoforo Gottsched nato a Judithenkirch in Prussia, fece suoi studj a Kanisberg, divenne professore di poesia a Lipsia nel 1733, e professore di logica e matematiche nel 1734. Morì nel 1767 disprezzato ed odiato da quelli dei suoi allievi che lo superavano in ispirito ed in gusto: tuttavia rese servizj eminenti alla lingua e letteratura alemanna. Egli è parimenti autore del manuale filosofico, intitolato. *Erste Gruende der Weltweisheit*, cioè *Primi fondamenti della filosofia.*

Gian Augusto Ernesti, più noto come filologo e teologo che come filosofo, nacque nel 1707 a Tennstaedt, fu nominato professore nella scuola di S. Tommaso a Lipsia nel 1732, divenne professore di teologia nella università della città stessa l'anno 1742, e vi morì nel 1781. Come teologo adottò il sistema di Volfio. Il suo celebre manuale porta il titolo: *Initia doctrinae solidioris.*

Gian Pietro Reusch, professore di filosofia e teologia a Jena, ivi morì nel 1754. Si ha da lui un *Systema logices*, ed un *Systema metaphysices.*

Heineccio, autore degli *Elementa philosophiae naturalis*, nacque nel 1680 ad Eisenberg, fu professore di filosofia e di giurisprudenza ad Halle, a Franéker, ed a Francfort sull' Oder, e morì nel 1741 ad Halle col titolo di consigliere intimo del Re di Prussia.

Giovanni Giustino Schierschmidt, professor di diritto ad Erlangue, vi morì nel 1778. Egli scrisse sui principj di Volfio un manuale filosofico intitolato: *Philosophia rationalis.*

Giovanni Nicola Froben, professore di matematiche ad Helmstaedt, nacque nel 1754, e ridusse la filosofia di Volfio in tavole, onde facilitarne lo studio. Il suo libro ha titolo: *Brevis et dilucida systematis volfiani dilucidatio.*

Gian Gustavo Reinbeck nato a Zelle nel 1682, morì a Berlino dov' era pastore della chiesa di San Pietro, e consigliere del Concistorio. Ne' suoi *Gedanken uber die Seele* (Pensieri sull' anima) tentò dare una novella prova della immortalità dell' anima.

Le differenze tra le opinioni di code-

sti varj scrittori versavano meno sul carattere generale del sistema, che sopra alcuni dommi in particolare, o sopra alcune prove di certe proposizioni; articoli, intorno ai quali non solamente erano gli autori discordi tra loro, ma eziandio da Volfio stesso. La maggior differenza è quella che consiste nella maniera di spiegare la causa dell' armonia tra il corpo e l' anima. Quindi Baumeister non ammetteva l' armonia prestabilita se non come una semplice ipotesi, e riferiva con molta imparzialità la maggior parte degli argomenti che ne parlano o in favore o contra. All'incontro Winkler, Gottsched, Ernesti e Reinbeck preferivano l' influenza fisica, sia perchè si accordi colla ordinaria e naturale maniera di vedere, sia per altre ragioni. Reinbeck, per esempio, allegava contra l' ipotesi dell' armonia prestabilita che in ammettendola si è costretto attribuire alla Divinità certi peccati dell' uomo relativi al corpo, locchè non debb' essere. Ernesti obbiettava che questa ipotesi rende il corpo del tutto inutile, e la rivelazione divina im-

possibile. Reusch la escludeva per la ragione che rende incerta l'esistenza dei corpi, i quali allora divengono assolutamente superflui.

Se si eccettuino alcuni punti consimili, rispetto ai quali i Volfiani allontanaronsi dal maestro loro, essi rimasero nel resto servilmente fidi al suo sistema, non che al suo metodo di trattare la filosofia; e ciò per più di vent'anni contribuì moltissimo ad inceppare e ritardare i progressi della scienza. Lo stesso Volfio non era contento di alcuni de' suoi discepoli.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

## Appendice seconda

### *Filosofia di Budde.*

Ho di già parlato di Budde come d'uno de' più celebri contemporanei ed antagonisti di Volfio. Gian Francesco Budde nacque nel 1667 ad Anclam nella Pomerania. Suo padre, che era predicatore, lo istruì ancor fanciullo dell'antica letteratura classica e della lingua ebraica. Nel 1675 cominciò Budde i suoi studj a Vittemberga, ove divenne aggiunto alla

facoltà filosofica. Diede poscia lezioni particolari di letteratura classica e di filosofia a Jena, fu nel 1692 nominato professore di lingua greca e latina a Coburgo, tre anni dopo professore di Morale ad Halle, dove prese il titolo di dottore in teologia, e nel 1705 professore di teologia a Jena, cattedra nella quale acquistò una fama straordinaria. Morì nel 1729 mentre viaggiava per Gotha. La teologia gli va debitrice più che la filosofia; nondimeno, rispetto a questa, e avuto riguardo alla parzialità che la maggior parte de' saggi affettavano pel sistema di Volfio, riuscì molto utile per avere diffuso il gusto dello studio della storia della filosofia, e raccomandato l'ecletismo, che a dir vero non era per se medesimo la migliore maniera di ragionare, ma che mantenne almeno la libertà di pensare, e diminuì la tendenza che le menti avevano di piegarsi al giogo di un sistema dommatico, divenuto dominante.

Col gran numero di allievi di cui si circondò a Jena, Budde contribuì moltissimo a spandere in Germania l'idea

che l'eccletismo sia la migliore anzi la sola buona filosofia, opinione che si è propagata sino ai più moderni tempi. Quindi è che Bruckero, che inclinava egli pure a favore dell'eccletismo, gli è stato liberale di sommi elogi. I suoi scritti sulla storia della filosofia, e principalmente i suoi *Analecta historiae philosophiae*, e la sua *Introductio in philophiam stoicam*, contengono alcune osservazioni, che potrebbero essere utili anche attualmente, ancorchè la cognizione imperfetta e mancante di critica, ch'egli ebbe dei sistemi dell'antichità ed i falsi punti di vista sotto cui guardava la filosofia in generale, abbiano reso le opere sue inutili oggi e superflue, essendo la storia della scienza divenuta l'argomento degli assidui lavori di sì gran numero di moderni sapienti, Bruckero parla in onorevolissimi termini di lui dove dice: *Grati agnoscimus, beato nos viro prima in hoc historiae genere lumina debere, mirique ejus exemplum, praecepta, auctoritatem, epistolas, fratrisque in ea eruditionis parte pulchre*

*versati amicitiam atque studia, ad ingrediendum hoc et alacri cursu prosequendum studium nos accendisse.* Appunto lo studio della storia della filosofia fu quello che il condusse a prescegliere il metodo eccletico. Ei comprese i vizj ed i lati deboli degli antichi sistemi, e quelli pur anco della nuova combinata dottrina di Leibnizio e di Volfio, e ne concluse che il vero si trova sparso in tutte le teorie, e che la vera filosofia consiste nel riunire coteste verità disseminate, e raccoglierle per formare un nuovo corpo di dottrina. Ma poi che non abbiamo verun segno obbiettivo che ci ajuti a scoprire ciò che, propriamente parlando, è vero, ciascuno può dirigere il suo ecclettismo secondo le sue viste subbiettive, donde sembra che risulti una certa libertà di pensare, che è una qualità necessaria della maniera di vedere e del carattere di un vero filosofo.

Egregiamente ha Budde dipinto il metodo eccletico nel proemio delle sue *Institutiones philosophiae eclecticae* con le seguenti parole: *Eclecticam itaque viam*

*sequi apud me constituens, solam rationem ducem elegi, in id connisurus, ut ex evidentissimis principiis seu fontibus limpidissimis deducerentur, et apte colligarentur. Investigare primum vera principia decet; ex quibus cetera deinceps ordine deriventur; quo ipso saepius contigit, ut mox ad illum, mox ad alium propius accedere videamur, vel plane cum illo consentire, licet ideo saltem aliquid aut probemus, aut rejiciamus, quod cum ratione conveniat aut eidem refragetur. Quo ipso non potest non in corpus concinnum et aptissime constructum efflorescere philosophia, ut tamen libertas, qua quisque gaudet, illibata maneat. Hanc viam ita secutus sum, ut nihil asseruerim, quod non promptè profluat ex his fontibus, et simul tamen in plerisque maximos praestantissimosque auctores secum consentientes habeat.* Dopo ciò accenna quali autori egli come ecclettico preferibilmente intende seguire.

Ma poco stette a sentire egli stesso il difetto capitale del metodo ecclettico, quello cioè di produrre una filosofia che

varia continuamente, e che è diversa secondo gli individui. Diffatto ad ogni nuova edizione del suo libro e delle parti che lo compongono, fu egli obbligato di introdurre nuove modificazioni, e di supplire a ciò da lui già creduto il migliore coll'idee nuove preferibili, le quali doveano fra non molto venire espulse esse pure da altre ancora più esatte. Le sue *Institutiones philosophiae eclecticae* comprendono dapprima gli *Elementa philosophiae instrumentalis.* Questi elementi contengono le regole della invenzione, della interpretazione e della comunicazione della verità, con la spiegazione delle idee ontologiche, che Volfio ed altri riferivano alla metafisica. Nella discussione di cotai regole, Budde prende norma dalla natura dell' intelletto umano, dai mezzi di perfezionarne l' uso, e da quelli di acquistare una cognizion vera; e si trattiene in ispezieltà sul modo di correggere la volontà umana, come quella che offre maggiore quantità di difetti, che esigono mezzi molto energici per dissiparli. A questa prima parte succede la seconda del si-

stema eccletico di Budde, la quale tratta della fisica, della pneumatologia, e della teologia naturale.

Quanto alla fisica Budde parte dal principio che non è concesso a verun mortale di conoscere l'essenza e le cause intime della natura, che molto meno veruno le ha conosciute, e che, ciò posto, non può nulla farsi di più in filosofia fuorchè darsi a studiare esattamente le cause e gli effetti de' corpi ed iscoprirne i prossimi principj. Quanto ai principj da lui medesimo ammessi, ei dunque non li assicura per certi, ma soltanto per verisimili. Facil sarà di conoscere la sua maniera di pensare dal seguente giudizio di lui sul nostro sistema solare. *De toto mundi systemate excogitatum hactenus nihil est, quô res extra dubium poneretur. Meris conjecturis agitur. Aristotelicum systema merito exploditur ab omnibus. Pythagoreum, quod forte plerorumque veterum philosophorum fuit, revocavit in scenam Nicolaus Copernicus. Idem Cartesio se approbavit, magnaque omnino se commendat verisimilitudinis specie;*

*aliis tamen Scriptura Sacra obstare videtur. Ast quod Ticho Brahe concinnavit, ut media quadam via incederet, impeditum nimis videtur, et simplicitati, quae in omnibus naturae operibus conspicitur, repugnare.*

La fisica di Budde comprende però, non solo la metafisica, ma anche la fisica empirica e l' antropologia, cosicchè il tedesco filosofo diede a questa scienza tanta estensione quanta ne ebbe nel sistema di Aristotile. Scorgesi qualche volta l' influenza che la teologia positiva di quei tempi esercitò sulle sue opinioni filosofiche; quindi è che nella sua pneumatologia consacra un capitolo a confutare Baldassare Bekkero, il quale avea, se non totalmente negata l' esistenza degli spiriti, almen posto in dubbio, o anche negata precisamente l'azion loro sul mondo fisico e sugli uomini. Bekkero, all' esempio di Cartesio, facea consistere l' essenza degli spiriti nel pensiero, sì che li considerava come semplici sostanze pensanti, e inette ad agire sui corpi, perchè nessun corpo è messo in moto dal solo

pensiero. Arbitraria supposizione è questa chiamata da Budde, il qual sostiene, ma non lo prova, che il pensiero, sebbene sia una delle qualità principali degli spiriti, pure non è la sola, di maniera che non può dirsi che l' essenza loro consista nel pensiero, ma possono invece avere altre qualità ed altri poteri, e tra questi quello di agire sui corpi e di moverli. Budde rigetta parimenti tutte le interpretazioni metaforiche ed allegoriche date da Bekkero ai passi della Bibbia ove si parla della influenza dei buoni e de' cattivi spiriti sopra gli uomini; e si sforza di far vedere che quei passi vanno intesi secondo il senso loro letterale e fattizio. Finalmente sostiene la possibilità delle stregherie, de' possessi del demonio, della apparizione degli spettri, ancorchè accordi che in tutti i tempi vi ebbe gran parte l' impostura e la ciarlataneria.

Nella sua teologia naturale rifiuta Budde la prova cartesiana della esistenza di Dio ma ammette però nell' uomo una ragione che lo determina a credere nella esistenza della Divinità, o

piuttosto, com' egli si esprime, che lo induce ad addottar questo domma, appena ch' egli vi arriva con le meditazioni sue proprie, o che altri a lui ne fa parte. Egli pensa altresì che il credere in Dio sia una conseguenza naturale della disposizione alla moralità, e che siffatta credenza diventi sempre più fissa e più intima a misura che più si perfeziona il carattere morale. Del resto, la prova teologica della esistenza di Dio a lui pareva essere la migliore di tutte, e quindi è la sola ch' egli svolge e che cerca difendere dalle obbiezioni mosse dai partigiani dell' ateismo e del naturalismo.

Un intero capitolo dedica Budde a combattere lo spinosismo, senza per altro avere ben penetrato lo spirito di quella dottrina. Gli argomenti di cui si vale contr' essa sono i seguenti: Dio debb' essere il più perfetto degli enti, e per conseguenza esistere per se medesimo da tutta l' eternità. Debbe avere bontà, semplicità, vitalità, possanza, libertà, sapienza e felicità nel grado più supremo e più assoluto. Ora il contrario precisamente

si incontra nell' universo, particolarmente nel mondo materiale. Non vi è veruna ragione per ammettere che il mondo sia necessario: esso è accidentale, soggetto a cangiare ed a finire, dipendente da una causa superiore, senza realità per se medesimo, divisibile, senza vita, retto unicamente da leggi meccaniche costringenti, ec. Asserir dunque che Dio ed il mondo sieno identici è contrario alla sana ragione. Come spirito, Dio non può essere necessariamente unito alla materia, altrimenti bisognerebbe supporre che vi fosse astretto, e mancasse di libertà nella sua natura. Se dunque si ammette una necessaria associazione di Dio, o se gli si attribuisce una natura spirituale, si distrugge con ciò solo la sua libertà. Spinosa accordava una esistenza necessaria alla sostanza; e Budde dichiara falsa questa proposizione, interpretandola in via generale; perocchè l' esistenza necessaria non appartiene nè alla natura di uno spirito, nè a quella della materia; ma in un significato ristretto essa in vece è realmente vera, perchè l' esistenza appartiene

necessariamente alla natura di Dio; allora però la proposizione non prova nulla in favore dello spinosismo. Da ciò si scorge ad evidenza che Budde non avea bene intesa l'idea che Spinosa dava alla sostanza. Spinosa sostenea parimenti che una sostanza non può essere prodotta da un'altra; e Budde risponde che una sostanza infinitamente perfetta ne può produrne un'altra; cosicchè la proposizione è falsa in generale e vera in particolare, poichè Dio non può da altra sostanza venir prodotta, ma da ciò non recavasi veruna prova in favor di Spinosa. Qui Budde accorda positivamente ciò che Spinosa non volle provare. Finalmente Spinosa disse che non vi puonno essere due o più sostanze di una stessa natura, cioè che abbiano alcuna cosa di comune insieme; e Budde cita le pietre, i metalli, le piante e gli animali, che malgrado ogni lor differenza hanno però alcun che di comune. E qui ancora si può applicare l'osservazion precedente.

Il manuale di Budde sulla filosofia pratica contiene un gran numero di idee

particolari e molto istruttive. Esso è senza dubbio il migliore che sia comparso in questo periodo della filosofia alemanna, benchè sia scritto col metodo eccletico. Lo scopo di tutte le azioni dell' uomo è la felicità, e questo debb' essere perciò quello della filosofia pratica. La quale filosofia racchiude due parti principali che trattano, l' una del sommo bene, e l' altra de' doveri. I doveri sono stabiliti dalla legge, ovvero dalla acquistata sperienza del bene e del male, cosicchè l' etica propriamente detta si divide essa pure in due rami, giurisprudenza, e prudenza. Nondimeno, da che vi ha varie specie di leggi, le sole che qui si pongono, sono quelle che Dio ha dato agli uomini, e che la natura dell' uomo impara a conoscere, di maniera che non vi si tratta che della giurisprudenza generale ossia naturale, e questa contiene il diritto delle genti, perchè insegna i doveri stabiliti dalla legge verso Dio, verso se medesimi, e verso il prossimo. La prudenza parimenti si estende tanto su gli individui che sulle società

intere. Siccome sarebbe un lavoro infinito lo indicar solamente tutto ciò che può nocere o giovare a ciascun individuo ed a ciascuna specie di società, così la prudenza si limita unicamente a ciò che è vantaggioso o nocevole per lo stato e per una famiglia. Ma gli effetti delle azioni, o utili o dannosi per gli individui e per le società, possono riferirsi ad alcune regole generali, e ne risulta una prudenza generale, che debbesi chiamare etica nel più stretto significato di tal parola. L'etica differisce dalla teologia morale, benchè non le sia sì opposta da non potersi unire insieme ambedue, poichè hanno ambedue l'origin loro comune in Dio, e non puonno per conseguenza trovarsi in contraddizione tra loro. La teologia morale si accorda con l'etica, quanto alla determinazione de' doveri, alla fissazione della idea del sommo bene, ed alla supposizione che l'uomo sia imperfetto e fallibile di sua natura. All' incontro la differenza che corre tra esse dipende, 1.° dalle origini loro, che sono la rivelazione per l'una, e la ragione

per l'altra, 2.° dal non avere la filosofia insegnato verun mezzo sufficiente a conseguire la felicità, mentre dichiara consistere in essa il sommo bene; 3.° dal conoscere essa bensì le malattie e le depravazioni del cuore umano, ma ignorarne le cause. Queste due scienze offrono altresì una differentissima idea rapporto al soggetto. La filosofia non considera che le disposizioni e le forze naturali dell'uomo, laddove la teologia naturale lo vede illuminato dalla luce celeste, e ispirato dallo Spirito Santo. La filosofia non fonda i doveri che sulle leggi della natura e sulla sperienza, laddove la teologia li basa sui comandamenti positivi di Dio. Nel cristianesimo la pratica dei doveri acquista spirito e vita per mezzo della fede. Malgrado tutti i vantaggi della teologia sulla filosofia, questa però è tutt'altro che superflua, perocchè a quella conduce, e la ajuta pur anco a confermare le verità della rivelazione.

Credette Budde di ridurre alle seguenti le proposizioni più verisimili sulla natura della volontà, sui rapporti di essa con

l'intelligenza, e sul libero arbitrio. La volontà, fin che agisce per se medesima, è comunemente riguardata come una facoltà, mercè la quale noi discerniamo dapprima il bene ed il male, onde poscia desiderar l'uno ed abborrir l'altro. La volontà non differisce dalla intelligenza fuorchè pel suo modo di azione. Noi non altro desideriamo fuor che ciò che è determinato dalla nostra conoscenza, perocchè noi non proviamo giammai desiderio per un oggetto sconosciuto. Nondimeno una conoscenza chiara ed esatta non è indispensabile alla manifestazione della facoltà di desiderare, dal che spiegasi facilmente perchè la volontà non succeda talvolta alla conoscenza razionale, ma talvolta pur la preceda e determini l'intelligenza a considerare più da vicino tale o tal altro oggetto. Quanto alla differenza tra il modo di azione della intelligenza e quello della volontà, secondo alcuni l'intelligenza debb' essere un poter necessario di conoscere, giudicare, e conchiudere necessariamente, come facciamo quando si diano tutte le

condizioni e circostanze esigibili dalla conoscenza. L' uomo all' incontro va debitore alla volontà di agire spontaneamente, cioè di non essere strascinato alle sue azioni da una necessità interna, ma d'esserne autore egli stesso e di agire liberamente, ossia, in altri termini, di agire o non agire relativamente ad un oggetto; secondo a lui piace, di potere scegliere una cosa tra molte e le altre rifiutare.

Pensò Budde aversi a negare alla intelligenza ed alla volontà la libertà nell'ordinario significato di questa voce. Diffatto tosto che la volontà ha imparato a conoscere un bene qualunque offertole dalla intelligenza, o dalla immaginazione, o anche solo dai sensi esterni, ella dee necessariamente amarlo e desiderare, come deve necessariamente detestare il male, tosto che per tale il conosce. Quando molti beni sono offerti a un tempo stesso alla volontà, e che l' un di essi la stimoli più vivamente degli altri, essa lascia isfuggir questi e al più grande si appiglia, come corpo che cede all' urto di un altro corpo più forte di

lui. Essendo quindi in potere dell' uomo, quando la volontà inclini troppo da un lato, l' imprimerle una direzione contraria, offrendole l'immagine di oggetti che la portano in senso inverso, e lo ristabilire così l' equilibrio; sotto quest' aspetto le si può accordare qualche libertà. Ma questa libertà è solamente applicabile alle azioni esteriori, che l' uomo può governare in modo, che quand' anche aspiri necessariamente agli oggetti desiderati, pur può cangiare la determinazione della sua volontà, pensando alle ricompense ed ai castighi, e così astenersi dal desiderare un delitto. Quindi, anche distruggendo il libero arbitrio, non perciò le leggi perdono la loro influenza sulle azioni dell' uomo, dappoi che promettono ricompense o minacciano castighi. Dunque l'uomo, abbandonato a se medesimo e non illuminato dalla luce divina, ha pochissima libertà per la pratica della vera virtù, perocchè viene irresistibilmente tirato dalla corruzione della sua natura, dall' abitudine, e da una folla di altre

cause, ad amare le cose di questo mondo ed a bramarle, e in mezzo all' infinito numero de' desiderj da esse eccitati, va sempre fluttuando tra l' una e l' altra, e trovasi ogni istante in contraddizione con se medesimo. Agli inconvenienti che da ciò derivano non si può ovviare fuorchè stimolando la volontà colla conoscenza del vero e sommo bene, e liberandola così dalle cose che in certo modo la tenevano incatenata.

Budde rigetta assolutamente come falsa l'opinione che il concorso di Dio alla conservazione delle cose create, ovvero la scienza infinita di Dio, non si concilj col libero arbitrio. Iddio agisce bensì di concerto con tutte le cause secondarie, ma il fa in modo conveniente a ciascuna. Egli concorre eziandio alla volontà, ma in guisa però che la libertà sussista nel caso in cui la volontà è realmente libera. Se dunque la libertà non fosse distrutta da altre cause, sarebbe perfettamente compatibile con l' assistenza divina. Ma la necessità delle azioni dell' uomo non è gia l' effetto della scienza infinita

di Dio, come gli eclissi del sole o della luna non debbono l'origin loro dall'essere stati calcolati anteriormente da un abile astronomo. Biasima anche maggiormente Budde coloro che fanno dipendere la libertà dell'uomo dalla influenza degli astri, ovvero da un cieco destino. Altro destino non vi ha che la Provvidenza divina, e benchè gli astri non poco influiscano sulla natura corporale, pure non hanno la menoma azione sugli spiriti, nel numero de' quali va posta l'anima umana.

La più particolare qualità della volontà dell'uomo, e quella che oggetto la rende della morale filosofia, si è ch'ella ha sempre propensione verso un certo bene, ancorchè lo stesso bene presenti grandissime differenze, secondo gli individui. Quando le inclinazioni della volontà verso certi beni divengono dominanti ed ordinarie, costituiscono i costumi, de' quali la morale filosofia debbe prestarsi a perfezionare il carattere. Budde considera lo stato dell'uomo in generale sotto due punti di vista affatto opposti,

cioè come malattia della intelligenza e della volontà, e come salute di queste due facoltà. Questo ultimo stato forma la felicità suprema dell' uomo. Partendo dal primo punto di vista, egli va svolgendo le follie ed i vizj insieme alle cause loro, che risiedono nella natura dell' uomo; e nel secondo punto esamina le virtù ed i mezzi di ristabilire la sanità morale, non che quelli di conservarla. Le follie ed i vizj hanno la prima origine dalle malattie della intelligenza. Tra queste pone Budde la debolezza e gli angusti limiti dell' intelletto, il dubbio, l' ammirazione, la credulità, l' incredulità, una coscienza falsa, i pregiudizj provenienti da cattiva educazione, o dal frequentare persone viziose, ecc. Nondimeno tutte codeste qualità della intelligenza non sono funeste in uno stesso grado, perocchè alcuni producono effetti meno nocevoli, e in certe circostanze sono del tutto innocenti, o anche benefiche, siccome è mostrato da più esempj. Anche l' influenza del corpo può dar luogo alle malattie della intelligenza,

quai sono l'idiotismo, la demenza, la frenesia. Il principio di tutte le malattie della intelligenza e de' loro effetti è il peccato originale *connata mortalibus omnibus labes, quae naturam humanam ita permeat, ut in ea nihil sanum sit.* Ma questo principio ci è noto soltanto per rivelazione e la filosofia non può scoprirlo giammai.

Le malattie della volontà e le follie che ne emanano hanno tutte una sorgente comune, cioè il falso amor di se stessi. L'egoismo non contiene in se causa veruna di vizio, perchè consiste nella tendenza alla conservazione ed al perfezionamento del suo stato, tendenza data da Dio all'uomo, anzi a tutte le creature viventi, e che nulla di male può per conseguenza racchiudere; non è dunque da rigettarsi, ove al solo spirito non si fermi, ma anche al corpo si estenda. Ma diviene cattivo e cagione di male, quando l'uomo distrugga l'ordine degli oggetti dell'amor suo, e ne dia loro uno contrario a quello che fu prescritto dalla volontà di Dio. Gli og-

getti che eccitano l'amore dell' uomo sono siffattamente moltiplicati ch' egli è necessario di oservare un ordine rispetto alla preminenza dell' uno sull' altro, e quest' ordine esige che la divinità, fonte di tutti i beni, sia il primo e principale oggetto dell' amore dell' uomo. L' uomo dunque rovescia e distrugge l' ordine, tosto che preferisce a Dio qualch' altra cosa; tanto più che non sempre cerca di sapere se l' oggetto dell'amor suo sia realmente un bene o no. Quando adunque un irragionevole e mal collocato desiderio lo fa aspirare a tai beni, che beni non sono, e che anzi i veri beni distruggono, il suo egoismo lo conduce alla depravazione, e propriamente parlando, può allora chiamarsi odio di se medesimo. Ma lo stato attuale dell' uomo è talmente disposto, che non ve n' ha uno cui non si possa rimproverare di rovesciar l' ordine stabilito da Dio negli oggetti dell' amor suo, e che non scelga il male in vece del bene. Da ciò Budde conchiude che l' amor proprio è corrotto in qualsisia uomo, il cui carattere non

sia stato corretto dalla morale e dalla religione. Il peccato originale è anch' esso la fonte primitiva di cotal corruzione.

Debbonsi considerare come cause speciali della corruzione dell'amor proprio il temperamento, l' educazione, l' abitudine, l' imitazione, i pregiudizj, e gli errori della intelligenza. Cotesto corrotto egoismo fa sì che l' uomo non desideri ciò che è giusto e buono in se medesimo. Si inganna chi crede che un uomo non illuminato dalla grazia divina possa volere, pensare, dire o far cosa che sia capace di piacer a Dio. Benchè le cattive inclinazioni nate dalla corruzione dell' uomo sieno in numero infinito, come gli oggetti che le eccitano, si può tuttavia riferirle a certe classi principali, cioè a quelle della voluttà, dell' ambizione e dell' avarizia. Budde prova che l' uomo ha soltanto queste tre cattive inclinazioni principali: 1.° perchè non vi sono che tre principali oggetti da lui considerati come beni apparenti, cioè ricchezze, onori e il piacere de' sensi; 2.° perchè non puonno ammettersi più di

tre temperamenti principali che determinano le inclinazioni dell' uomo, il sanguigno, il collerico ed il malinconico, 3.° perchè tutti i vizj possibili sono suscettibili di essere riferiti a codeste tre inclinazioni depravate. Del resto, le tre principali inclinazioni presentano una quantità di modificazioni individuali, cosicchè non meno ne offrono le follie ed i vizj, secondo gli individui.

Budde caratterizza dappoi gli stessi vizj, e mostra come ciascun di essi rende l' uomo infelice. Non si può rimediare ai mali che cagionano, fuorchè cercando guarire la volontà da' suoi difetti; per ottener ciò conviene dapprima illuminare la mente, rettificarne l' uso logico, correggerne gli errori, e guarirla da' suoi pregiudizj. Dipendendo gli atti della volontà dai giudizj della intelligenza; ogni educazione morale dee cominciare dalla cultura e nobilitamento della intelligenza medesima. Ma la condizione più di tutte indipensabile per correggere la volontà, si è che l' uomo conosca se stesso, perchè la corruzione della volontà dipende

principalmente dal trascurare lo studio di se medesimo. In far questo studio deve ciascuno osservar dapprima i suoi vizj, e cercar poscia di scoprire le fonti da cui derivano; dee dunque studiare i suoi gusti dominanti, porsi sott' occhio il quadro de' mali che la sfrenata licenza e la falsa direzione delle sue inclinazioni gli cagionarono, o possono di bel nuovo cagionargli. Acquistata una volta la cognizione di se stesso, bisogna aggiungervi ferma ed intima risoluzione di correggersi. Per favorire e facilitare l'esecuzione di un tal progetto giova il rappresentarsi alla mente tutti gli inconvenienti che accompagnano la follia ed i vizj, e dall' altro lato l'eccellenza del sommo bene, o la felicità che deriva dalle virtù. Quando l' animo è così preparato, fa d' uopo più di tutto, per perfezionare il carattere morale, il soffocare le cattive inclinazioni appena che si manifestano, e che quanto più spesso reprimonsi; tanto maggiormente s' indeboliscono; locchè però esige molta pazienza e lunga perseveranza. Debbonsi altresì evitare tutte le occasioni atte a

risvegliare in noi le cattive inclinazioni. Si diventa virtuoso col frequentare gli uomini ben pensanti, la lettura di libri morali, lo studio della vita e del carattere delle persone più probe che hanno a prendersi per modello, il giornaliero esame delle proprie disposizioni morali e delle proprie azioni, la severità verso se stesso, e l'attenzion finalmente di raddoppiare gli sforzi, quando si vegga che cominciasi a deviare dalla virtù. Budde raccomanda inoltre di rettificare l'immaginazione, di volger l'animo verso le cose degne di attenzione, e di regolare convenevolmente l'ordine della vita fisica. Del resto, siccome la volontà si perfeziona con purgare l'immaginazione, così l'immaginazion si corregge purgando la volontà. Natural conseguenza di ciò si è la moderazione delle passioni. Nondimeno tutti i mezzi che la filosofia può proporre per correggere la volontà sono insufficienti. Ella è mera e vana declamazione il dire che il poter naturale dell'uomo basti a conseguire la perfezione morale. Coloro che vogliono essere as-

solutamente la virtù un dono della Divinità hanno dunque ragione, purchè però alle parole loro diasi il senso che bisogna darvi. La virtù in fatto non è talmente un dono di Dio, che l'uomo rimangasi per essa del tutto inattivo, e che non possa farglisi verun rimprovero quando si ostini nello stato di depravazione morale. Budde faceva principalmente consistere l'imperfezione e l'insufficienza della filosofia pratica nel non conoscere essa la fonte del male, nè la natura della unione che vi ha tra Dio e gli uomini, nè la maniera di pacificare la collera divina dai peccati eccitata. Da ciò si debbe conchiudere, secondo lui, che oltre al sentiero prescritto dalla ragione, un altro ve n'ha, per giugnere alla felicità, indicatoci dalla rivelazione. Ma questa circostanza, come aveva già detto, nè distrugge, nè sminuisce l'importanza della filosofia pratica.

All'etica generale fa Budde succedere quella de' doveri, ossia la giurisprudenza e l'etica speciale, ch'egli tratta come formanti una sola scienza. La morale,

ossia ciò che intendiamo sotto questo nome, trovasi a parer suo contenuta nell' etica generale. Le due parti successive della sua filosofia pratica, benchè sempre vi si parli dei doveri, sono, quanto al fondo, ciò che noi chiamiamo diritto naturale e politica, ma ad ogni passo, come ognun può capire, si trovano tessute con la morale propriamente detta.

Prende Budde il seguente ordine nell' esporre la scienza del diritto naturale. L' uomo non può vivere senza regole e senza leggi; tale dunque esser debbe la sua natura, che una legge possa determinarla e regolarla. Alla legge corrisponde l' obbligazione, ossia una necessità morale passiva di fare o non fare una cosa. Il contrario della obbligazione è il libero arbitrio, ossia la facoltà morale attiva di fare o non fare una cosa a piacer suo. Budde divide le leggi in complete ed incomplete. Incomplete sono quelle non accompagnate dalla minaccia di una pena, poichè, a parlar propriamente, non può esservi legge senza questa circostan-

za. Rispetto all' autor loro le leggi sono o umane o divine, e le umane sono o generali o particolari. La coscienza è uno de' primi stimoli che induca a conformarsi alle leggi, e perciò Budde tratta qui della coscienza e della imputazione delle azioni. Un' azione libera che perfettamente si accordi con la coscienza è buona, e quella che la contraddice è cattiva. Quando una azion buona si riferisce ad altr' uomo che abbia diritto di esigerla, è giusta, all' incontro ogni azione cattiva riferibile ad altra persona, è ingiusta.

Sostenuta l' assoluta necessità delle leggi sotto cui dee l' uomo trovarsi, Budde la prova di nuovo assai lungamente con la corruzione del genere umano, ed enumera tutti i vizj che debbono agire in senso inverso delle leggi. *Homo*, dic' egli sul finir del capitolo, *sua natura est animal indomitum, ferox, petulans, lascivum, fraudulentum, perfidum, stultum, in propria incommoda ruens, suamque numquam non sibi attrahens perniciem, sibique ipsi non minus*

*quam aliis, in quocumque statu vivat, siv princeps sit, sive civis, sive maritus, sive uxor, sive pater, sive filius, sive dominus, sive servus, semper noxium, libertatis verae non capax, et cui bene esse nulla ratione queat, nisi legibus regatur, quae poenam certissimam secum conjunctam habeant, nisi eas observet.*

Prime e principali fra le leggi sono le naturali date da Dio all' uomo col mezzo della ragione relativamente alle sue azioni. Se non si suppone un Dio legislatore, non vi ha più diritto naturale, il qual trovasi per conseguenza annichilato e distrutto dall'ateismo. Quando si vogliono conoscere le leggi naturali pratiche conviene cercare il principio generale, da cui si lasciano tutte dedurre. Ma vi sono pure tre principj per la filosofia pratica: 1.° Rispetto alla sua infelicità morale; *L' uomo deve considerare tutto ciò che ha la qualità di sommo bene, e che rimedia alla sua infelicità come appunto fosse il sommo bene, e fare ogni sforzo per procurarselo;* questo è propriamente il principio morale; 2.° Non potendo l' uo-

mo vivere senza leggi, *deve ubbidire al sovrano ed alle sue leggi*; questo è il principio del diritto. 3.° Finalmente, rispetto ai mezzi di conservare la sua vita corporale, *egli dee fare tutto ciò che mantiene realmente lo stato suo corporale*; e questo è il principio politico.

Il principio del diritto si suddivide in due altri, secondo che si riconoscano per sovrani o Dio o gli uomini. Il primo si riferisce al diritto divino tanto naturale che positivo, ed il secondo al diritto umano positivo. Gli oggetti che concernono le azioni dell'uomo, sono Dio, l'uomo stesso, ed i suoi simili. Dee l'uomo valersi degli animali per conseguire le sue mire; quando ne abusa, pecca, non già per l'effetto, giusta l'espressione di Budde, ossia pel fatto, ma sì per la passione che lo fece agire in tal modo. Posti questi tre diversi oggetti delle azioni libere dell'uomo, si puonno stabilire eziandio tre diverse regole generali di diritto naturale, cioè: 1.° *Onora Dio, come il sommo bene.* Debbesi onorar Dio, cioè amarlo, avendo egli data

all'uomo una volontà che tende ad amare il sommo bene. 2.° *Vivi con temperanza e moderazione.* Questa regola indica una regolarità nell'uso di tutte le cose esterne, senza la quale non potrebbe l'uomo conservarsi. 3.° *Abbi un umore socievole e non offendi alcuno, acciò nessuna offesa ti facciano gli altri.* Vengono poscia i capitoli, ne' quali Budde discute i differenti doveri verso Dio, se stesso, e gli altri, considerandoli sotto l'aspetto ora morale ed ora giuridico, cosicchè confonde la morale e il diritto naturale in una sola e medesima scienza.

Anche l'economica è da Budde compresa nella politica, perocchè qui considera egli l'uomo come cittadino dello stato e come padre di famiglia, cioè come vivente, in genere, nelle relazioni sociali. Accadendo pertanto che l'uomo necessariamente si trovi a un tempo stesso in molte relazioni di società, che non sempre vanno d'accordo tra loro, egli è pur necessario che si trovino mezzi particolari che pongano in armonia tutte quelle relazioni e che ve le mantengano.

Ogn'uomo è infelice per propria sua colpa e per la forza di circostanze esterne. Il peso de' mali che queste cagionano è spesso aggravato anche dalle associazioni che l' uomo contrae per liberarsene. In prova di questa asserzione Budde cita le unioni mal riuscite dei conjugi, le dissensioni tra' padri e figli, i dissapori tra i padroni e dipendenti. Ma questi mali che le società private strascinano seco loro non sono per lo più da paragonarsi a quelli che nascono dalla costituzione politica sotto la quale si vive. Sorgenti ne sono le viziose e corrotte inclinazioni degli uomini e principalmente la sete degli onori, delle ricchezze e della voluttà. Queste cattive inclinazioni conducono l' uomo ad una falsa politica, la qual manifesta i suoi funesti effetti in tutte le classi della società. Ove questa falsa politica serve di base alla amministrazione dello stato; Budde le dà il nome di machiavellismo. Essa può essere praticata non solo da un principe, ma anche da ciascun uomo nella propria sua sfera, benchè finisca sempre col rovinare colui che la pratica. Il machiavel-

lismo con cui un principe tratta i suoi particolari interessi, e tiranneggia i suoi sudditi servendosi di mezzi ingiusti, ha per suo contrario il monarcomachismo, che esprime gli sforzi dei sudditi per eludere i progetti e le imprese de' principi, e così levar loro l'autorità politica. Il monarcomachismo trovasi non solo negli individui e ne' partiti malcontenti della costituzione monarchica dello stato sotto la qual vivono, ma anche in coloro che sono inferiori rispetto ad alcuni altri, e che non si fanno scrupolo di resistere apertamente o sordamente all'autorità di questi ultimi. Questa falsa politica è anche più vergognosa e più contraria al bene, sia degli individui, sia dell'intero stato, quand'essa prende il pretesto e il manto della religione per coprire la sua ingiustizia di una plausibile scusa. La politica dunque dee far conoscere la vera felicità agli uomini, e insegnar loro particolarmente i mezzi di arrivarvi nelle differenti spezie di rapporti sociali in cui si trovano.

Quanto alla prosperità dello stato, è un danno generale, che in molti casi venga

interamente distrutta. Si crede consistere nell' avere lo stato molte ricchezze, nel rendersi formidabile ai vicini, nell' ingrandir coi conquisti il suo territorio, nel ben riescire nelle guerre intraprese, ec. Ma uno stato non può avere altro interesse che quello di conseguire il suo scopo, cioè di rendere felici i cittadini, e assicurare la felicità loro. Può quindi uno stato, in un dato corso di tempo, essere potentissimo, acquistarsi molta considerazione, sostener con vantaggio assai guerre, ed accrescere l' estensione del suo dominio, e intanto la fortuna de' cittadini dileguarsi, e le pubbliche imposte finir per ridurli alla mendicità. È quindi altresì chiaro, che uno stato non può esser felice quando la sua costituzione contenga un vizio radicale, che non corrisponda nè all' indole del popolo nè allo scopo dello stato in generale, o infine che l' amministrazione non ben si accordi con essa. È impossibile che uno stato sia assolutamente esente di vizj e di imperfezioni, poichè gli uomini ne sono autori, tuttavia uno può essere meglio com-

posto, meglio amministrato, e per conseguenza più felice di un altro. Al qual proposito fa Budde la giustissima osservazione, che vi sono due partiti politici, che hanno torto ambidue, quello che vuole una amministrazione ideale assolutamente perfetta che non è verificabile mai, e quello che esclude tutte le costituzioni ideali, anche allora che si offrono quai semplici progetti, perchè la sperienza insegna che non sono atte ad eseguirsi. I progetti chimerici, benchè non possano per la natura loro compiutamente realizzarsi, hanno però un certo grado di utilità, perchè accennano i vizj dei governi positivi, e propongono buone misure per farli cessare; salvo che debbono calcolarsi sullo scopo dello stato, sulla natura del genere umano, e sulle circostanze attuali di un popolo.

Intorno alla legislazione Budde espone varie eccellenti regole, alcune delle quali son queste: 1.° Le leggi debbon essere di tal natura che tendano al benessere degli individui, e che possano da essi ubbidirsi. Quelle che i sudditi non puonno osservare, o vi trovano grande difficol-

tà, non servono a nulla, anzi nuociono assai, perchè tosto che il popolo si accorge che l'autorità magistrale promulga leggi, all' obbligo delle quali non ha modi di astringerlo, perde ogni rispetto, e la più lieve scintilla basta per accendere sedizioni e tumulti nello stato. 2.° Non si denno far leggi superflue ed inutili. Le utili e necessarie sono già in tanto numero che i magistrati hanno già molto a fare in prescriverle e farle osservare; che se in vece impongono ai sudditi inutili pesi non fanno che guadagnarsi l'odio loro. 3.° Il modo col quale si rende una legge, assai contribuisce in favor suo, sopra tutto quando vi si aggiungano ragioni che valgano a far sentire ai sudditi la necessità di conformarvisi. 4.° Nessun cittadino, senza cause ineccepibili, debb' essere dispensato dalle sue obbligazioni verso certe leggi, e i privilegi debbono in generale essere accordati il meno che sia possibile. Se se ne accorda ad alcuno, e che poi convenga rifiutarli ad altri, ne risulta che i cittadini sono gelosi l'uno dell' altro e malcontenti del gover-

no; due cause che alla menoma occasione divengono sorgenti di trame sediziose. Ma quando si moltiplicano di troppo i privilegi, non solo diventano superflue le leggi, ma ancora quelli che trovansi obbligati ad ubbidirle gemono sotto un giogo maggiore ed hanno più giuste ragioni di mormorare. 5.° Non bisogna cambiar troppo spesso le leggi, perchè tai cambiamenti diminuiscono il rispetto per esse e pel sovrano. Il sovrano prova che incerte e dubbiose sono le sue opinioni, e l' ubbidienza de' sudditi non può essere uniforme giammai, quando il principe distrugge un ordine subito dopo di averlo emanato. 6.° Debbono le leggi in certo modo favorirsi e prestarsi mutuamente soccorso. Quindi, per esempio, in sostegno delle leggi sulle tasse e le imposte, si può promulgarne una che reprima il lusso. Ma la circostanza che più di tutto concorre a far osservare le leggi dai sudditi, è che il sovrano ed i magistrati si astengano dal trasgredirle giammai, attesochè l' esempio loro val più che tutte le minacce di castigo. 7.° Quando un le-

gislatore vuole introdurre nuove leggi, dee ben considerare le circostanze de' luoghi e de' tempi. Forse i cittadini vedrebbero oggi di mal occhio una legge, che in altri tempi avrebbe ottenuto l'unanime loro assenso. 8.° La decisione delle liti debbe sollecitarsi il più che sia possibile, e conviene parimenti ridurre più che sia possibile le spese che le parti avversarie sono obbligate sborsare. Perocchè se ponsi a tropp' alto prezzo il conseguimento della giustizia, i cittadini poveri si trovano esposti alle vessazioni de' ricchi.

Questa prudenza che è necessaria alla legislazione lo è parimenti alla prescrizion delle pene. Se il sovrano le pronuncia troppo dolci, le leggi perdono assai presto ogni forza loro nell' animo della gran moltitudine, se al contrario si mostra troppo severo, incorre l' odio de' sudditi ed il rimprovero di crudeltà. Dee dunque esservi proporzione esattisima tra i delitti e le pene. Se non si può pronunciare la pena senza cagionare soverchio romore nel popolo, è cosa prudente non infliggerne alcuna, o impicco-

lirla di molto, acciò sembri che il sovrano abbia voluto usar clemenza anzi che severità. La prudenza politica esige parimenti qualche volta che non si rivelino alcuni delitti di stato, la cui notorietà mostrerebbe la debolezza del sovrano, e porrebbe lo stato in pericolo. Fa pur di mestieri che le pene vengano specificate con precisione dalla legge, e il meno che sia possibile lasciate alla decisione arbitraria delle autorità subalterne. Altronde son queste esenti dall' odio del popolo, quando sappiasi che esse pure non fanno che ubbidire alle leggi. Può anche essere molto utile il pronunciare una pena più grave di quella che si pensa di infliggere veramente, perchè allora il sovrano ha occasione di addolcirla e di far prova di clemenza; ma non bisogna dall' altro lato spingere la dolcezza all'eccesso, perchè i sudditi diventerebbero indifferenti alle pene, e non si farebbero scrupolo di violare le leggi. Quando una quantità di sudditi hanno commesso un delitto, il sovrano debbe castigarne soltanto gli istigatori, e per-

donare agli altri, altrimenti il castigo riescirà più funesto che utile allo stato. Ma, in generale, il sovrano, quando punisce, debbe mostrar di punire il delitto anzi che colui che il commise; per conseguenza evitar deve tutto ciò che potesse far credere aver egli agito più per passione che per amore del giusto. Quando trattasi di sradicar mali invecchiati nello stato, e dal tempo consecrati, giova il non agire precipitosamente, ma cominciare dal ristringere il male, a poco a poco diminuirlo, e finalmente distruggerlo per intero. Quanto è necessario punire i delitti, altrettanto lo è per il bene dello stato l' onorare con premj le nobili e meritevoli azioni. Ma assai circospetto debb' essere il sovrano nella distribuzione di cotai ricompense, dei titoli onorifici ec., per tema che qualche indegno non le abbia, o che divenuti troppo comuni e frequenti non perdano ogni specie di valore agli occhi del pubblico illuminato. Dedica Budde un lungo capitolo in descrivere la vita della corte, e i cortigiani potrebbero trovarvi molti salutari consigli.

## Appendice terza

### *Filosofia di Gundlingio.*

Oltre a Budde, l'eccletismo filosofico trovò ancora un partigiano zelante nella persona di Nicola Girolamo Gundling, uomo pieno di talenti e di cognizioni, ma che non potè far nulla di assai particolare in filosofia, per la sola ragione che troppi rami di letteratura a un tempo stesso abbracciò. Nacque Gundlingio nel 1671 a Kirchen-Sittenbach presso Norimberga, ove suo padre Volfango Gundlingio era predicatore, impiego che acquistò poscia egli pure nella città stessa di Norimberga. Studiò la teologia ad Altorf, a Jena ed a Lipsia, indi tornò a Norimberga ove prese lo stato ecclesiastico. Tuttavia avendo accompagnato nel 1691 alcuni giovani ad Halle, vi conobbe Cristiano Tomasio, che il consigliò di applicarsi alla giurisprudenza. In capo a due anni prese il titolo di dottore in diritto, poi diede lezioni pubbliche; e nel 1700 ottenne una cattedra

di filosofia ad Halle. Dopo la morte di Cristoforo Cellario venne passato a quella di poesia ed eloquenza, e di là a non gran tempo ebbe pur quella di gius naturale e di gius delle genti. Una polmonare etisia lo rapì nel 1709, essendo intimo consigliere del re di Prussia, e consigliere del concistoro di Halle.

Aveva Gundlingio molti tratti di analogia con Tomasio suo maestro e protettore. Era di animo gajo, di carattere proclive all'allegria, e di un umore molto satirico. Possedeva però cognizioni infinitamente più estese di Tomasio, e quindi ottenne uno straordinario successo come professore accademico. Benchè la sua carriera non sia stata assai lunga, molto scrisse però; ma dopo la sua morte videro la luce nel 1715 nella collezione *Gundlingiana* varie memorie ed osservazioni, che egli a vero dire non destinava al pubblico. Parecchi de' suoi trattati versano sopra materie filosofiche, e in essi manifesta una particolare tendenza a trovar segni di ateismo in diversi filosofi dell'antichità, e tra gli altri in Pla-

tone, ch' egli accusa di non aver creduto in Dio (*De Atheismo Platonis*). Ma lo Zimmermann, che il combattè, lavò perfettamente Platone da tutto l'odioso di questa accusa (*De Atheismo Platonis*, e *Vindiciae dissertationis de Atheismo Platonis* nelle *Amenità letterarie* dello Schellhornio).

E' da osservarsi che Gundlingio non fece uso del sistema di Volfio ne' suoi manuali filosofici, ancora che ne fosse collega. Siffatta particolarità nacque forse dalle relazioni personali che eran tra loro, o dalle dispute violenti che il volfianismo provocava in que' giorni nella città di Halle, alle quali Gundlingio non volle sicuramente prender parte. Espone egli stesso nel seguente modo il carattere della sua filosofia: *In plurimis ab aliis dissensi, multa improbavi, varia in meliorem ordinem redegi, nova addidi, non demonstrata demonstravi, aliud plane systema confeci, et tamen, quod sinceri hominis est, non dissimulavi quibus luminibus profecerim, in quo aliis consentiam, in quibus dissentiam.* Rispetto alla filosofia teoretica ei fu de' primi a pro-

pagare in Germania il lochianismo. Nella sua opera intitolata: *Via ad veritatem et speciatim quidem ad logicam*, fa derivare tutte le cognizioni, nessuna eccettuata, dalla sperienza (1), e da cotesto domma trae l'esatta conclusione, che la sola vera cognizione reale per l'uomo è quella che acquista per la via de' sensi. Secondo lui, il vero ha per carattere la chiarezza ossia l'evidenza della cognizione, il qual carattere egli il distingue dal principio del vero; e questo principio egli nol crede altrimenti innato come principio, perocchè sostiene che soltanto l'educazione e l'osservazione ce lo fanno conoscere. Sotto quest'aspetto, avea ben ragione, poichè in tal modo dichiarava subbiettiva la facoltà di giudicare dietro

(1) I paradossi da Gundlingio esposti in quest' opera vennero raccolti e criticati in un opuscolo intitolato: *Salebrae in Via ad veritatem quam Gundling auditoribus suis ostendere conatus est, inventae ac detectae a virtutis et veritatis amante*, che fu stampato nel 1713, senza luogo, e sotto il velo dell' anonimo. Esso venne attribuito ad Heumanno, il quale giustificossene pienamente. Gundlingio vi rispose con molta asprezza.

lo stesso principio. Un fatto singolare si è ch' egli non voleva che il principio della contraddizione fosse il principio supremo della verità formale, ma il subordinava ancora a un altro principio d'ordine più rilevato, ch' egli espresse nella seguente maniera: Tutto ciò che si accorda co' nostri sensi, colle nostre idee, e con definizioni formate, è vero. Rimaneva qui ancora a sapersi da che si possa riconoscere la verità delle percezioni primitive per mezzo de' sensi, delle idee, e delle difinizioni formate. Verisimilmente Gundlingio con questo principio non altro intese che ciò che comunemente chiamasi principio logico di concordanza o di conformità, ponendo questo in tal modo al di sopra del principio della contraddizione: ma la maniera con che ne esprimeva la formola era viziosa; locchè però derivava dal basare egli tutte le nostre cognizioni sulla particolare sperienza; dal non credere innati i principj della cognizione, e dal pretendere che le definizioni delle parole possono le più volte supplire ai principj. Credendo egli che

le cognizioni acquistate per via de' sensi sieno le sole, propriamente parlando, che abbia l'uomo, negò parimenti che si possa conoscere l'essenza delle cose e determinare la natura essenziale, tanto del mondo fisico, che dello spirituale. Ma in fatto di fisica egli non se ne occupò specialmente.

Molto pur si allontana Gundlingio dai suoi contemporanei nell' opera intitolata: *Via ad veritatem moralem*. Egli fa consistere con Epicuro la felicità nella indolenza, ossia nella assenza d'ogni dolore; differisce però essenzialmente dal filosofo greco, col dichiarare essere la Divinità il solo sommo bene. Quindi è che pone la teologia naturale nell' etica, ove combatte sì gli atei che i materialisti. Tra le prove ricevute della esistenza di Dio egli esclude quella che si trae dalla credenza unanime di tutti i popoli; nel resto si avvicina in molti articoli alle opinioni di Leibnizio, e quindi vuole che il mal morale provenga dall' esser finiti gli enti ragionevoli liberi. Oltre a ciò egli ammette che Dio abbia scelto il migliore dei

mondi possibili, che la maggiore armonia possibile regna fra tutte le cose, che i comandamenti di Dio non furono il resultato di una semplice decisione arbitraria della sua volontà, ma che Dio conoscendo sempre ciò che è meglio non poteva perciò volere altra cosa che ciò che era conforme alla sua conoscenza del meglio; in guisa che la causa della sua volontà è sempre la perfezione infinita della sua conoscenza. I comandamenti di Dio in quella parte che si riferiscono all'uomo sono perfettamente appropriati alla natura nostra, e per ciò appunto immutabili. Gundlingio distingue la libertà dalla volontà dell'uomo, e accorda per la prima una particolare facoltà all'anima. La volontà non obbedisce necessariamente alla intelligenza, e questa causa fa pure, secondo lui, che la grazia di Dio sia il solo mezzo che possa veramente perfezionar l'uomo. Egli non pensa, come Tomasio, che le azioni convenienti (*actiones decori*) formino classe a parte, ma le pone o tra le azioni che frutto son del dovere, o tra quelle che hanno per regola la prudenza.

Di tutti i rami della filosofia, il diritto naturale è quello che più venne illustrato ne' lavori, di cui Gundlingio diede un abbozzo nel libro intitolato: *Via ad veritatem jurisprudentiae naturalis.* Ei limita il gius naturale al solo diritto di forza esteriore, cosicchè tra esso e la morale pone una linea di confine anche più risoluta; ed è appunto da quest' epoca che il gius naturale venne contenuto nei suoi veri limiti e ben definito. In natura tutto è sottomesso a legge; l'uomo dunque debb' esservi sommesso egualmente; e la ragione soltanto gli serve a conoscere la legge imposta a lui, e a dare un confine all' interesse naturale, che è la legge degli animali. Dio è l' autore di questa legge, che egli ha rivelato agli uomini per mezzo della ragione. E' vero che puossi anche aggiugnere alla legge razionale una rivelazione divina speciale, non che una legislazione positiva; ma quando queste ultime due si accordano con la ragione, bisogna considerar questa qual prima e principal fonte della cognizione; e così operando non si to-

glie alla rivelazione veruna parte della sua dignità. Sarebbe una cosa ridicola, dice Gundlingio, il pretendere che la proposizione: due volte due fanno quattro (rispetto alla quale ragione e rivelazione vanno d'accordo), non ci sia stata immediatamente insegnata dalla prima, ma dalla seconda.

La legge della ragione, rispetto all'uomo, può essere divisa in assoluta ed in ipotetica. La prima abbraccia la moralità perfetta, e per conseguenza anche la legalità; ed è l'oggetto dell'etica. L'altra si limita alla legalità esterna, ed ha per oggetto il gius naturale. Per distinguere il gius naturale dalla morale Gundlingio stabilisce il seguente principio: nessuna moralità è possibile senza legalità, ma la legalità è possibile senza la moralità. La legge ipotetica si riferisce puramente e semplicemente alla esterior calma e felicità, che le passioni dell'uomo centribuiscono più d'ogni cosa a perturbare, e che giova di assicurare anticipatamente. L'uomo dee viver con l'uomo, ma ciò non sarebbe possibile se non si lascia a cia-

scuno la libertà che naturalmente gli appartiene. A tal proposito Gundlingio domanda se la legge pratica, che serve di fondamento tanto alla morale quanto al gius naturale, sia una legge propriamente o impropriamente detta. Egli intende per legge propriamente detta quella, la cui trasgressione porta seco una pena esterna, attuale o futura. Una legge impropriamente detta non è che una semplice massima morale, la cui trasgressione non porta che una punizione naturale. Decide Gundlingio che questa legge non può considerarsi come una massima morale se non perchè Dio vuole che l' uomo la riconosca, ma Dio vuol pure che l' uomo vi si conformi, ed è perciò che debb'essere riguardata come legge propriamente detta. E siccome nessuno nega l' impero di Dio sugli uomini, così il timore di eccitare la collera del Signore si unisce a quello di incorrere il castigo naturale, e quindi risulta per gli uomini una obbligazione non solo interna ma anche esterna, di ubbidire alla legge.

Il diritto è quella libertà che la legge

autorizza; libertà che ciascuno può rivendicare a forza aperta, se alcuno voglia impedirgliene l' uso. Gundlingio rifiuta la destinazione, che al suo tempo e anche dopo di lui si ammetteva, tra i diritti perfetti e gli imperfetti, perchè un diritto imperfetto che non puossi ottener con la forza presenta una idea contraddittoria. Non ammette nemmeno alcuna differenza fra' diritti interni e diritti esterni, perchè non possono esister gli interni per la ragione che la libertà interiore dell' uomo non è sì grande quanto la esteriore.

Esprime Gundlingio con la seguente formola il principio del gius naturale in genere: *Cerca e mantieni sopra ogni cosa la pace interna, acciò tu non divenga incapace a vivere in società con gli altri, e ad acquistar la virtù.* Dal qual principio questi altri due provengono: *Non offendere nè turbar chicchessia, e lascia a ciascuno ciò che gli appartiene.* Si accorda Gundlingio con Hobbes nel volere che la pace esterna sia una condizion necessaria di uno stato legittimo fra

gli uomini, e pretende che i patti e l'autorità politica sieno i più sicuri e facili mezzi da conservare la pace esterna, perchè la corruzione del genere umano fa che lo stato di natura sia sempre uno stato d'anarchia. Ma nega che Hobbes abbia detto che nessuno prima della conclusione di un patto sia obbligato di osservare la pace, e che non convenga esser fedele ai trattati fuorchè in ragione di una obbligazione interna e del particolare vantaggio che se ne ha. Nondimeno Hobbes non avea, propriamente parlando, sostenuta la prima di queste due proposizioni, poichè ammetteva l'obbligo di mantenere la pace; dubitava soltanto ch'esso venisse osservato nello stato di natura, a cagione della effervescenza tumultuosa delle passioni, che presso gli uomini rozzi, i cui desiderj sono eccitati da una qualunque idea di un bene apparente, poco starebbero a collidersi, tanto che la pace non potrebbe nè durare nè mantenersi. La diversità che passa tra l'opinione di Gundlingio e quella di Hobbes consiste dunque unicamente nel-

l' obbligo interno ed esterno ammesso dall' uno mentre agli occhi dell'altro non vi era che un obbligo esterno, soltanto relativo agli interessi dell' individuo.

Colui, il cui diritto è offeso, può nello stato di natura impiegare la forza per rivendicarlo, ed anche mettere a morte chi lo offende: *In statu naturali, quaerenda est pax ac damni reparatio etiam cum internecione alterius propria manuum ope.* Nello stato politico l' offeso deve ricorrere all' autorità, perchè sostenga il suo diritto; ma quando l' autorità non possa o non voglia far nulla per lui, la regola precedente si applica eziandio allo stato di società, e su questo si fonda ciò che chiamasi *moderamen inculpatae tutelae.* A questo assioma diede Gundlingio una grande estensione. Non trattasi già di esaminare se le armi dell' aggressore e dell' offeso sieno uguali o disuguali, se questo possa prender la fuga, se il membro, la cui ferita è pericolosa, sia utile o no, se l' aggressore sia mosso da una intenzione, se operi con premeditazione o in fallo, se

sia digiuno o preso del vino, se sia sano di mente o fuor di se, se si proponga soltanto di ferire ovvero di uccidere, se si appaghi di mettere l' offeso nella impossibilità di difendere la propria vita o se voglia ammazzarlo egli stesso, in una parola, nulla impone all' offeso l' obbligo di esporre la sua vita e la sua salute ad alcun pericolo, e può senza restrizione dirigersi a norma della regola di diritto esposta precedentemente. Se in simile caso egli uccide il suo aggressore, non debbesi riguardar quest' azione come un delitto, anzi nemmeno come contraria al gius. Quand' anche l' aggressore fosse un principe o un padre, pensa Gundlingio che non si potrebbe rinunciar per nulla al suo diritto, tanto più che quel re o quel padre è obbligato di proteggere i sudditi o i figli, e non offenderli. La stessa regola di diritto è applicabile alla vergine verso colui che la viola, e ad uno che riceva uno schiaffo, potendosi temere che l' aggressore tenti più oltre a danno dell' offeso. Ciò che un uomo può fare per se medesimo, a fine di

guardarsi dalle altrui violenze, è pure in diritto di farlo per altri, come per la sua moglie, pei figli, pei genitori, ec. All' incontro questa regola di diritto non è applicabile, sia quando l'offeso, o colui che può temere una offesa, ottener possa la protezione dell' autorità, e fuggendo sottrarvisi con sicurezza e facilità, sia quando l' aggressore per effetto del timore o del pentimento rinunzia all'offesa, e s' allontana da se medesimo. Il diritto illimitato di difesa, quando l' autorità non può prestare verun appoggio, ha parimenti luogo rispetto alle cose. Sopra di che, la differenza tra le cose indispensabili e quelle di cui si può far senza non esercita la menoma influenza. Basta che vi sia un diritto di difendere la sua proprietà: A buon diritto pertanto si uccide di notte un ladro, armato o non armato, e inteso a molto o a poco rubare. *Proportionem inter rem et vitam alterius non nisi homines scrupulosissimi et simul ignarissimi urgent.* Quanto ad un ladro che rubi di giorno, più dolci mezzi possono opporsi a' suoi disegni.

Da tutte queste particolarità scorgesi fino a qual punto Gundlingio cercava di consolidare l' idea di un diritto di forza esteriore.

Rispetto alla causa del carattere obbligatorio de' patti, il tedesco filosofo era del sentimento di Hobbes. Chi conchiude un contratto dichiara con ciò stesso che manterrà il suo impegno, altrimenti ingannerebbe l' altra parte contraente, sarebbe in contraddizione con se medesimo, ed opererebbe da insensato. Ma la furberia è assolutamente incompatibile con la pace esterna. Dunque colui che rompe un patto non vuol più vivere in pace con gli altri, e desidera la discordia e la guerra. Perciò i trattati sono obbligatorj a cagione della necessità di mantenere la pace, necessità che seco trae la legge del diritto. Tutte le altre ragioni che si suol darne, appartengono all' etica ed alla politica.

Gundlingio fonda ogni proprietà particolare sopra un fatto; e questo fatto è la occupazione primitiva necessaria agli uomini, perchè non potrebbero essi va-

lersi di alcune cose, se l'uso non ne fosse esclusivo. Colui che occupa, manifesta il suo desiderio di prendersi possesso di una cosa e di custodirla. La causa propriamente detta della proprietà particolare risiede adunque nella volontà che una cosa ci appartenga, cosichè una occupazion corporale non è sempre necessaria, come si esprime Gundlingio, sebbene, per mettere la proprietà al sicuro delle altrui pretensioni, l'occupazione abbia bisogno di un segno esterno e visibile. Ma non è necessario che codesto segno sia una occupazione corporale, e basta una dichiarazione orale, mimica, ec. *In rebus nullius corporalis prehensio necessario non videtur. Possunt videntes et animum habendi clare significantes domini fieri...*, *unde*, soggiunge tosto Gundlingio, *non puto, Anglos sat rationis habuisse, quando ab Hispanis quaesiverunt quo jure acceperint in Americano orbe tam ingentia terrarum spatia. An quia casulas posuerint; aut signum ibidem collocaverint? Sufficit fuisse eas partes tunc occupatas, nec dimissas.*

Il diritto politico di Gundlingio contiene anch' esso alcune particolarità. Ammettendo egli la possibilità legittima della schiavitù, perchè ognuno può, se sì gli piace, spogliarsi della sua libertà esterna, così credeva alla possibilità legittima di un despotismo assoluto, non solo nel caso in cui un popolo si sottomette volontariamente ad un dominio illimitato, ma anche quando vi è astretto. Quando adunque il despota mantiene il suo diritto intatto sui sudditi, quelli non conservano diritti che come i schiavi romani conservavano i loro peculj. Così in molti imperj dell' Asia il despota ha un diritto sui beni tanto immobili che mobili de' suoi sudditi. Suppongasi che il conquistatore abbia lasciato ai soggetti la proprietà e la libertà personale, egli conserva però nella sua qualità di despota assoluto il diritto di disporre a piacer suo di cotesta libertà e proprietà. Non parlasi qui di crudeltà o di tirannia, relativamente al diritto. Sulla vita soltanto e sulla morte de' sudditi non può il despota esercitare alcun diritto illimitato,

Gundlingio giudicò essere scopo dello stato la sicurezza e la possibilità di soddisfare ai bisogni dell' uomo. Gli uomini nello stabilire uno stato cercano tosto la prima, indi la seconda. Sulla sicurezza, come scopo dello stato fondasi il diritto del sovrano di pronunciare la pena capitale contro i sudditi colpevoli di un delitto, pel quale la tranquillità pubblica trovisi fortemente turbata o anche distrutta. *Qui omnia capitalia judicia respuunt, partim umbraticam viam sectantur: partim intempestive mites sunt, et artem regnandi ignorant.*

L' ultimo capitolo del diritto politico di Gundlingio tratta *De morbis et morte civitatum.* La vita e la salute di uno stato dipendono dalla riunione delle forze e delle volontà de' sudditi per giungere allo scopo comune. Se tale accordo si diminuisce o cessa, ovvero se sopravviene cosa alcuna contraria allo scopo dello stato, questo diventa preda di una malattia o anche della morte. Le malattie dello stato traggono l' origin loro o da mancanza di forze, o da improprietà

nella unione, separazione e ripartimenti dei diritti della maestà. Puossi dire pertanto che tutti i governi irregolari sono ammalati, ancorchè nè i regolari godano tutti di una perfetta salute. La monarchia, l' aristocrazia e la democrazia sono governi regolari; ma quando i governanti aspirano soltanto alla gloria militare, alle ricchezze, o alla voluttà, gli stati declinano verso la loro decadenza e ruina. La morte li distrugge totalmente, e fa prender loro un' altra forma. Potendo questo effetto essere anche determinato da una fazione popolare interna, Gundlingio propone il seguente problema: In uno stato regolare possono darsi tai circostanze per cui possa il popolo rivoltarsi a buon diritto contro i governanti? Egli sostiene che in generale si può facilmente rispondere al quesito, quando si renda più preciso, domandando se il popolo abbia il diritto di resistere a chi medita la sua rovina. Ma dove si considerino le cose in un modo speciale, egli è impossibile il dire sino a qual punto un principe accusato di tirannia sia real-

mente tiranno, nè chi sia quegli cui appartenga di sciogliere tal questione. Il popolo non dovrebbe esserne giudice; perchè la pluralità de' suffragi non può nulla decidere in un tumulto, e la distinzione stabilita fra la maestà reale e la maestà personale rimane oziosa. Per conseguenza il principe o i magistrati non mancheranno di scuse.

Questo leggiero schizzo del gius naturale di Gundlingio basti per far conoscere gli eminenti servizj che il tedesco filosofo ha reso alla scienza (1).

---

(1) *Gundlingii jus naturae et gentium connexa ratione novaque methodo elaboratum, et a praesumtis opinionibus aliisque ineptiis vacuum-Ausfuehrlicher Discours neber das Natur-und Valkerrecht*, ossia *Ampio discorso sul diritto di natura e delle genti.* Proponevasi Gundlingio di pubblicare eziandio un trattato di politica, ma non si è veduto. Tra le altre sue opere passano più distinte le seguenti: *Historia philosophiae moralis*, ed *Otia.* Quest'ultima contiene varie considerazioni sulla fisica, la morale, la storia, e la politica. Dopo la morte di Gundlingio vennero anche poste in luce le sue lezioni accademiche in lingua tedesca col titolo di *Discorsi filosofici.*

## Appendice quarta.

### *Filosofia di Glafey, di Walch, e di Muller.*

All' epoca stessa di Gundlingio, o in quel torno, anche Adamo Federico Glafey meditò spezialmente sul gius naturale, e il fondò sulla massima: *Conserva te stesso*, ossia sopra un ragionato esame della natura e della destinazione dell' uomo, che debbono essere le ragioni determinanti delle sue azioni. Nonostante Glafey è meno stimabile per ciò che fece a fine di perfezionare la scienza, che pel vantaggio che rese alla storia letteraria di essa. *La storia del diritto della ragione* ch' ei scrisse, non è per vero dire, eseguita con conveniente disegno, perocchè è un semplice catalogo di libri moderni intorno al gius naturale sino ai tempi dell' autore, con estratti ed osservazioni critiche, spesso false e dettate dalla parzialità: tuttavia servir potrebbe, oggi massimamente, come raccolta di materiali per una storia del diritto na-

turale, poichè la maggior parte de' trattati allora celebri in questo ramo di filosofia, come in più altri, sono attualmente perduti, nè più si trovano anche nelle grandi biblioteche. L' opera di Glafey, può dunque servir senza dubbio a riempiere molte lagune della storia speciale del gius naturale durante la prima metà del secolo decimottavo (1)

Gio. Giorgio Walch tiene egli pure uno de' primi posti fra gli eccletici di quel tempo in cui dominava in Germania la filosofia di Volfio. Ei nacque a Meinungen nel 1693, fu nominato professore di teologia a Jena nel 1723, e morì nel 1775 consigliere ecclesiastico del Duca di Sassonia, e consigliere del Concistoro di Onolzbach. Ciò che gli diè

(1) *Vernunft-und Valkerrecht*, ossia *Del diritto della ragione e delle genti*; ivi i principj di questa scienza sono stabiliti sopra argomenti dimostrativi. *Vollstaendige Geschichte des Rechts der Vernunft*, ossia *Storia completa del diritto della ragione*; qui sono ridotte al giusto loro valore le opere sino allora pubblicate su questa scenza; insieme alle notizie biografiche utili a ben capire le opere de' varj scrittori.

maggior fama fu il suo *Philosophisches Lexicon*, ossia Dizionario filosofico, ove mostrossi più erudito che filosofo originale. Espose però il suo sistema nella *Einleitung in die Philosophie*, cioè *Introduzione alla filosofia*. Nella logica fu seguace di Cristian Tomasio, di Lange, di Budde, e soprattutto di Ridigerò, il cui trattato *De sensu veri et falsi* fu da lui giudicato per l' opera più compiuta che si avesse intorno alla logica. All' incontro trascurò per ispirito di partito tutto quello che Leibnizio e Volfio avean fatto per spandere un po' di luce sulla teoria delle facoltà intellettuali. La metafisica egli la divise in scienza della cosa, scienza della sostanza, e scienza della nobilissima di tutte le sostanze. Sua principal guida parimenti fu Budde, sebbene contra la propria sua volontà siasi maggiormente avvicinato alla filosofia di Leibnizio e di Volfio in ciò, per esempio, che concerne la prova della esistenza di Dio tratta dall' essere il mondo accidentale, la dottrina del libero arbitrio, la teodicea, e diversi altri punti. Am-

mise anche una filosofia occulta. Per vero dire, giusta la definizione ch'egli ne dà, egli vi collocava gli oggetti dei quali non abbiamo che una cognizione di possibilità; ma non perciò tutti gli oggetti possibili, di cui non puossi provare la realità appartengono alla filosofia occulta. Walch riguardava come misterj, in certo senso, gli oggetti e gli avvenimenti di cui Dio rivelò l'esistenza nel regno della natura o della grazia. Vi sono dunque misterj filosofici, e misterj teologici. Ma quanto ad essi noi dobbiamo contentarci della possibilità che le cose sieno quali le vediamo, perchè non ci è concesso di penetrarne la vera e reale natura. Quindi, per esempio, le opere del Dimonio e la sua alleanza con gli uomini, di cui Walch pensò che la storia e l'osservazione dimostrano la realità, sono misterj; perchè dal momento che sono possibili dobbiamo conchiudere che sono reali, ancorchè non arriviamo a capire come sieno necessariamente possibili. In generale, il trattato filosofico di Walch contiene una quantità di spie-

gazioni viziose, e di proposizioni mancanti di prova, difetti tanto più riprensibili in lui quanto che censurò egli stesso senza riguardo le opinioni degli altri filosofi, e spezialmente quelle di Leibnizio e di Volfio, sebbene le sue censure fossero le più volte sì false e prive di fondamento come lo era la sua filosofia.

Augusto Federico Muller professore di logica aristotelica a Lipsia fu eccletico anch' egli. Nella sua *Introduzione alle scienze filosofiche* (scritta in lingua tedesca) dice che la verità logica è una concordanza de' pensieri con le sensazioni, e la verità metafisica una concordanza delle sensazioni con gli oggetti sentiti. Riguarda come principio evidente che gli oggetti contengano qualche cosa che corrisponda alle sensazioni, ma al tempo stesso egli conviene che le qualità accordate da noi alle cose, secondo l'impressione che fanno sui nostri sensi, non appartengono loro per assoluta necessità indipendentemente dalle sensazioni. Egli nega l'esistenza delle idee razionali

*a priori*, e fa, con Locke, provenire tutte le idee generali da quelle che noi acquistiamo per via de' sensi. Egli fa una singolar distinzione tra l' intelletto e la ragione, dicendo l' intelletto essere la facoltà di pensare in genere, e la ragione quella di pensare alla maniera dell' uomo. Senza i sensi l' intelletto non potrebbe pensar nulla; ma egli ha la facoltà di analizzare le percezioni e le idee sino alle più semplici parti loro, ed anche per conseguenza di riconoscere le più semplici qualità degli oggetti. Rispetto alla dottrina delle proposizioni e delle conclusioni Muller segue interamente Ridigero, del quale adotta anche la terminologia.

Divide egli la metafisica in ontologia ed in teologia, come Ridigero, salvo che in più luoghi se ne allontana. Secondo lui la natura è una serie non interrotta, ovvero un incatenamento di cause e di effetti. Le cause si dividono in prime e seconde. Le cause prime sono composte dalla causa spontanea e dalle cause create. Non è possibile capire e concepire l' es-

senza della causa spontanea, perchè concepire è lo stesso che il sapere come una cosa esista per mezzo della sua causa radicale. Quanto alle cause create, nulla ne sappiamo, se non che sono create dalla causa spontanea; ma siccome il modo di azione di questa ci è sconosciuto, così ignoriamo puranco l'essenza delle cause create. Noi dunque conosciamo bensì l'esistenza, le qualità, e le forze agenti di coteste cose, ma non possiamo darne la spiegazione causale. Tale pertanto è il carattere proprio, generalmente parlando, di tutti gli oggetti della metafisica. Debbesi dunque bandire eziandio il principio della ragion sufficiente di questa scienza, perocchè conduce a richiedere le teorie causali. Le cause prime, ossia le sostanze delle cose, sono semplici quanto alla essenza loro, ma non mancano di estensione come le monadi di Leibnizio; sono fisicamente semplici, perchè non si compongono di parti eterogenee. Lo spazio e il tempo sono idee astratte per Muller, tuttavia non credo che l'esistenza di uno

spazio positivo sia assolutamente inverisimile, e molto si approssima in particolare all' opinione di Enrico More.

Cerca egli principalmente di provare l' esistenza di Dio per mezzo della impossibilità di una serie eterna di cause; e si vale anche della prova, che la qualità accidentale del mondo aveva somministrato a Volfio. Quanto alle qualità di Dio egli stabilisce una distinzione tra l' eternità della Divinità e quella di un mondo creato, e così elimina la quistione perchè il mondo non sia stato più o meno tardi creato da Dio. Rispetto alla dottrina del libero arbitrio, egli è grandemente imbarazzato a conciliarla con la infinita potenza e scienza di Dio; e per evitare la difficoltà, egli distrugge il libero arbitrio, contraddicendo però a se medesimo, giacchè ammette la libertà morale. Diffatto, dic' egli, l' essenza delle cose è determinata dalla volontà di Dio, perchè Dio agisce in piena libertà quando rende possibili le cose che per se medesime non esistono. Ma questa proposizione distrugge la libertà degli

esseri creati e finiti, giacchè Muller non indica in qual modo cotesta determinazione illimitata della essenza delle cose per la divina volontà si concilj col libero arbitrio. Egli si contraddice anco maggiormente quando pretende che gli uomini nella qualità loro di esseri liberi possono agire contra le intenzioni di Dio, cosicchè la Divinità è obbligata esercitare una influenza particolare per far servire al suo scopo le conseguenze che ne risultano.

## Appendice quinta.

### *Filosofia di Ridigero.*

Ho già più volte avuto occasione di citar Ridigero; ma egli è degno di trattenerci più di molt'altri, sia come antagonista di Volfio, sia per le sue particolari idee filosofiche. Andrea Ridigero nacque nel 1673 a Rochliz da parenti pochissimo agiati. La povertà sua fu cagione che soltanto in età di quindici anni cominciasse a studiare sotto la dire-

zione di un suo parente. Passò quindi nel ginnasio di Gera, e di là nella università di Halle, ov'ebbe la fortuna di essere protetto da Cristiano Tomasio, che gli confidò l'educazion de' suoi figli, e si incaricò di mantenerlo. Una malattia lo costrinse di lasciar Halle e tornarsi a Gera. Passò poscia ancor qualche tempo a Jena, dove visse del prodotto delle sue lezioni particolari, e dove studiò pure la teologia; ma non potendo procurarvisi mezzi sufficienti ad esistere fu obbligato partirsene. Nel 1697 andò a Lipsia; e siccome a quell'epoca guardavansi di mal occhio in Sassonia i teologi che eransi formati ad Halle, e per conseguenza non potea Ridigero sperare gran fatto di ottenere un posto di predicatore nella sua patria, rinunziò agli studj teologici, coltivò la giurisprudenza, che poco dopo gli riuscì disgustosa, e finalmente si diede alla medicina.

La filosofia che fu sempre l'occupazion sua più favorita divenne anche l'argomento dei primi scritti che pubblicò: *De usu et abusu terminorum. De virtu-*

*tibus intellectualibus integritati suae restitutis.-De eo, quod omnes ideae oriantur a sensione.-De novis ratiocinandi adminiculis.* Nel 1703 prese ad Halle il titolo di dottore di medicina. Un furto che lo privò della maggior parte di quanto aveva acquistato con penosa fatica, ed una lunga malattia che l'indigenza rese anche più afflittiva, gli resero più insopportabile il peso della vita. Per varj anni fece i corsi di filosofia, prima a Lipsia, indi ad Halle, a cagione della irruzione degli Svedesi in Sassonia. Applaudite furono le sue lezioni, ma parecchi invidiosi gli procurarono. Nel 1709 pubblicò la sua celebre opera *De sensu veri et falsi*, dove con nuovo metodo espose la logica, e l'arricchì di quantità di nuove ed utili osservazioni pratiche. Cambiate le circostanze politiche della Sassonia, tornò a Lipsia, ove divise il suo tempo tra lo insegnare filosofia e il praticar medicina. Due suoi discepoli ebbero la generosità di regalargli ciascuno due mila scudi. Ottenne parimenti il titolo di consigliere e medico dell'Elettor di Sassonia;

ma il cattivo stato della sua salute lo costrinse, verso la fine della sua vita a tralasciare l'uno e l'altro esercizio, e limitarsi a giovare con le sue opere alla repubblica delle lettere. Morì nel 1731.

E' certo che Ridigero possedeva al tempo stesso vastissima erudizione e moltissima sagacità. Vide egli i difetti della filosofia del suo tempo, e tentò toglierli, sebbene paja non essere stato mai veramente convinto della verità del suo proprio sistema, giacchè ad ogni edizione delle sue opere egli vi fece sempre qualche cangiamento. Il maggiore suo merito consiste ad avere in ispecial modo trattato la logica, e particolarmente la dottrina del vero e del verisimile. Grandissimi elogi tributò alla analitica di Aristotile, che i suoi contemporanei non abbastanza stimavano, diceva egli, perchè non bene l'intendevano. Nondimeno trovò che Aristotile avea trascurati molti importantissimi oggetti, o non li aveva compiutamente esaminati, e ciò lo indusse a scrivere il suo libro *De sensu veri et falsi*. In quest' opera vantasi di

aver derivato tutte le regole da principj apodittici, e di avere spezialmente rilevata la differenza che passa tra i ragionamenti matematici e le argomentazioni filosofiche, la cui confusione era divenuta sorgente di una incalcolabile quantità di errori.

Per giudizio dello stesso Ridigero interessantissime particolarità si incontrano nella teoria della definizione e della divisione, che forma la base di tutte le dimostrazioni, e da cui parimenti dipende il fondamento anche della affermativa, della negativa (che affermazione e negazione da altri si dicono,) del generale e del particolare. Ridigero assicura pure di avere egli il primo distinta la dimostrazione in intuitiva, ideale, e verbale. La prima è la dimostrazione matematica, carattere della quale è quello di imparare a conoscere varj caratteri sensibili che l'uomo poco attento facilmente trascura, ma l'unione de' quali dà origine ad una rimarchevole verità. In sostegno di questa definizione egli porta l'esempio de' dommi pitagorici. Il ragionamento matematico si opera

col calcolo di termini eguali; perchè calcolare altro non è che un modo di sentire immediatamente de' termini eguali, e in ciò consiste il ragionamento matematico. Da ciò vedesi pur chiaramente in che differisca il ragionar matematico dall' intellettuale sillogistico. In questo si deriva una proposizione da un' altra; nel primo in vece se ne prova una con più, perchè più caratteri sensibili provano la conclusione. Oltre a ciò nel ragionamento sillogistico si argomenta per assunzione o transunzione di una idea, laddove in quel matematico non si adopra veruna idea nuova, ma la conclusione nasce dalla riunione di molti caratteri sensibili, per via di calcolo, ed è perciò che questa non è astretta alle regole del sillogismo, essendo che l' una esige certo numero di termini, di cui l' altra non ha bisogno. Dal che Ridigero conchiude che gli oggetti matematici non possono essere conosciuti col ragionamento intellettuale, nè le materie metafisiche e morali col matematico. In questa occasione determina la differenza che esiste tra le

matematiche e la filosofia in generale. Le matematiche desumono i loro principj dalla possibilità; tutti i loro ragionamenti sono diretti verso codesta possibilità, ne nascono, e vi terminano. Quando, per esempio, le matematiche partono dal punto, dalla linea, dalla superficie, dagli infinitamente piccoli, cominciano senza dubbio da cose che sono soltanto possibili, e che sono tali soltanto per l'onnipotenza di Dio; diffatti, siccome le cose non esistenti sono possibili a Dio, così nessun può sapere se abbiano esse in sè la possibilità. Ma perchè le matematiche terminano in problemi, così non v' ha dubbio che non terminino con iscoprire le possibilità; e in fatto la natura del problema consiste nell' indicare la possibilità di qualche cosa. Ella è proprietà delle matematiche il giovarsi di cose non esistenti; dal che scorgesi che questa scienza deduce i suoi principj dalla semplice possibilità. Ma la ragione, per la quale essa termina nelle possibilità si è, che per dare la realità a ciò che è matematicamente possibile, altro per lo più non

fa d' uopo che la volontà del calcolatore; laddove la cosa filosoficamente possibile ha bisogno in moltissimi casi della potenza divina, ovvero del favore e della volontà degli altri uomini, per acquistare la realità.

In tutt' altro modo vanno le cose rispetto alla filosofia. Questa scienza non parte da semplici possibilità ma da sensazioni e da realtà; non si fonda sopra definizioni o sopra altri principj soltanto possibili, poichè non potrebbesi mai dedurne la realità. La determinazione della possibilità, e la dimostrazione, che formano i soli oggetti de' problemi matematici non sono di alcuna importanza in quelli della filosofia; e diffatto gli oggetti de' problemi naturali sono quasi tutti realizzati o dal favore o dallo sdegno degli uomini, e spesso altresì dal danaro; quelli de' problemi fisici lo sono dalle forze della natura, e non è necessario di dimostrare che la realizzazione degli oggetti di que' problemi si effettui in tal modo; perocchè basta la cognizione ordinaria per avvedersene. Il fine del filo-

sofo è quello principalmente di far conoscere co' principj della verisimiglianza la maniera con che un oggetto possibile divenir possa reale; quella per esempio colla quale si può ottenere il favore degli uomini, o il danaro; laddove i matematici non si inquietano della realità delle cose puramente possibili, perchè nella maggior parte de' casi è inutile il cercare in qual modo possiamo ottenere un numero, una linea, un angolo, un circolo, o altra analoga figura. Se talvolta nelle matematiche applicate si tratta di sapere come si possa ottenere un dato numero o una data grandezza, i matematici si ristringono a determinare l'idea di quel numero o di quella grandezza, e lasciano ai filosofi la cura di realizzarla. Ridigero indica più altre differenze tra le matematiche e la filosofia, tratte dagli assiomi, dalle difinizioni, e dalla divisione, ma non è qui il luogo di esporle e discuterle.

Il ragionamento verbale è opposto all' intuitivo ed all' ideale, perchè in esso, come in questi, le verità nuove non na-

scono da un vincolo reale. Esso ha luogo quando gli oggetti sono accennati dalle parole, che le parole sono associate giusta le regole della gramatica, e che da tale associazione cavasi una conclusione. Codesto ragionamento è talvolta necessario, perchè non puossi ragionar sulle cose prima di avere già determinate con precisione le parole che si adoperano per indicarle. Ecco un esempio del ragionamento verbale: *Un Romano debb' essere prode e paziente; la prodezza e la pazienza sono dunque virtù romane.* Qui la conclusione differisce dall'antecedente soltanto gramaticalmente. Ridigero fa la sottilissima osservazione che tali conclusioni verbali incontransi più frequentemente che altrove nella filosofia stoica, ed appartengono spezialmente alla maniera ed allo stile di Seneca. Ma possono pur condurre ad aridi giuochi di parole, come non di rado se ne trova negli scritti degli stoici.

In questo nuovo disegno di logica dato da Ridigero trovasi molta oscurità e parzialità. E prima prova ne sia la divisione

de' ragionamenti, la quale manca di un fondamento esatto. Vera differenza tra il ragionamento ideale ed il verbale non v' ha, perchè ambidue, stando all'espressione di Ridigero, emanano dalla realità, e se nel ragionamento verbale non vi è che la sola differenza gramaticale fra la conclusione e l' antecedente, non è questa una ragione sufficiente perchè se ne formi un genere specificamente diverso. I ragionamenti chiamati verbali da Ridigero, sono conclusioni immediate, dove o dalla verità o dalla falsità d'una proposizione si conchiude la verità o la falsità di un'altra, e che per conseguenza quando si prendano in generale hanno assolutamente lo stesso carattere di quello che chiamasi ragionamento ideale. Ben potrebbesi ammettere anzi la differenza tra il ragionamento intuitivo e l' ideale, poichè uno posa sopra idee costrutte, l' altro sopra idee semplici. Sospettò Ridigero la distinzione vera che passa tra la filosofia e le matematiche, ma senza sentirla e senza esprimerla convenevolmente. Le matematiche, secondo lui, par-

tono dalla possibilità e terminano in essa, e la filosofia parte dalla sensazione e dalla realità, che sole sono l'oggetto suo. Ma data questa teoria si può obbiettare che tutti i sogni e fantasie, purchè si concepiscano con logica precisione, fanno parte delle matematiche, poichè non altro che semplici possibilità hanno per oggetto. Non s'immaginò Ridigero nemmeno che ciò che egli chiamò possibilità matematica, una volta che sia determinata, trovisi unita alla necessità nella sua applicazione alle cose sensibili, ed esclude assolutamente il contrario; laddove la possibilità puramente logica, cui egli non pose mente, rimane sempre semplice possibilità, e non ha necessità nella coscienza, perchè ne può sempre accadere il contrario. Per giustificare l'uso della possibilità matematica Ridigero si fondò sulla onnipotenza di Dio, la qual può realizzare anche le cose non esistenti, e che per conseguenza può ammettersi che le cose matematicamente possibili sieno realmente suscettibili di realizzazione; quindi non diede alla possi-

bilità matematica importanza maggiore di quel che desse alla semplice possibilità logica. Il carattere particolare della cosa matematicamente possibile consiste in ciò che la volontà che l'ha determinata, oltre le leggi della logica, quelle pur riconosce delle pure intuizioni sensibili dello spazio e del tempo che ne somministrano la materia, così che il matematico, comunque voglia arbitrariamente procedere, non può nondimeno andare al di sopra di cotai leggi, a meno che non voglia perdersi in chimere prive di buon senso, mentre all' incontro la cosa logicamente possibile non ha altro bisogno che quello di conformarsi alle leggi della logica, ma non è sottoposta a verun' altra legge relativamente al suo oggetto; tanto che può consistere in semplici sogni che non sieno suscettibili mai di realizzazione. Siffatta confusione della possibilità logica con la possibilità matematica influì parimenti sul modo che tenne Ridigero in determinare il carattere proprio della filosofia. Se la filosofia volgesse

soltanto sopra cose reali, e fosse perciò obbligata di prender per basi la sensazione e la realità, la natura della possibilità in genere e il suo rapporto con la realità troverebbonsi allora del tutto esclusi dalla provincia della scienza filosofica, senza però trovar luogo nelle matematiche nè in veruna altra scienza di osservazione. Altronde il carattere della filosofia ammesso da Ridigero supponeva che la sensazione, come tale, contenesse la realità, e che si potesse determinare il principio reale, che serve di fondamento alla filosofia.

Checchè sia di ciò, la distinzione ammessa da Ridigero tra le matematiche e la filosofia contiene, come ho già detto, una idea confusa della vera linea di confine esistente fra queste due scienze. Le matematiche debbono costruire le loro idee, vale a dire che la sintesi degli elementi dello spazio e del tempo non può avvenir mai senza l'intuizione, mentre la filosofia si occupa unicamente di idee cui manca l' intuizione. In oltre le matematiche posano sopra idee arbitrarie e

fattizie; creano e determinano gli oggetti con le loro definizioni, e partono da assiomi; metodo che possono effettivamente osservare, perchè la volontà arbitraria con che sono create le idee, e determinati gli assiomi, si trova sempre sotto l' imperio delle leggi necessarie della pura intuizione sensibile dello spazio e del tempo, e perchè, come il mondo fisico non può essere concepito se non poste coteste leggi necessarie, quegli stessi assiomi e quelle stesse idee trovano sempre una applicazione reale. A ciò, propriamente parlando, pensò Ridigero dicendo che le matematiche cominciano dalle possibilità, e finiscono nelle possibilità o ne' problemi. Obbiettivamente non vi ha nè unità reale, nè punto reale, nè linea reale, ec., e quando il matematico li dà per assiomi, ei parte senza dubbio da semplici possibilità. Ma coteste possibilità hanno una causa nella natura dello spazio e del tempo, si lasciano costruire, e la sperienza prova la validità dell' applicazion loro al mondo fisico. Lo scetticismo dunque non può punto distrug-

gere l' uso delle matematiche col far vedere che alla fin fine posano sopra assiomi arbitrarj, i quali obbiettivamente e per se medesimi non sôno suscettibili di essere provati. In filosofia accade il contrario, perchè la filosofia non si fonda sopra idee arbitrarie e fattizie, non può partirsi da assiomi, non determinare gli oggetti con le definizioni; ma le idee di lei, perchè non sieno vuote di senso e chimeriche, abbisognano di un fondamento reale. I principj donde ella parte debbon essere evidenti e necessarj per se medesimi. Diffatto gli oggetti determinano le definizioni, e non sono altrimenti dalle definizioni determinati. Ecco perchè le matematiche sono suscettibili d'una certezza apodittica, e la filosofia in vece resta in preda al dubbio ove non possa dimostrare il fondamento reale su cui posa, e la necessità e l' evidenza de' suoi principj. In conseguenza, affinchè la differenza ammessa da Ridigero tra il ragionamento intuitivo o matematico e il ragionamento ideale o filosofico, sia da riceversi ed ammettere, fa

mestieri interpretarla in modo che ella significhi che le dimostrazioni matematiche si traggono da idee costrutte e le filosofiche da idee semplici.

Ridigero considerò come parte principal della logica la teoria delle differenti maniere di trovare l'esistenza ed essenza delle cose, e credette di aver anche singolarmente perfezionata la scienza con le sue fatiche in proposito. *Quod si autem logica*, dice egli, *et existentias rerum et essentias invenire doceat, non video quod ultra expectari possit.* Ma qui scorgesi ad evidenza aver egli sorpassati i confini della logica, introducendo in essa ricerche spettanti alla metafisica, locchè prova, per dirlo di nuovo, ch'egli la guardava sotto un aspetto inesatto. Nell'esporre la sua teoria sul modo di trovare l'esistenza ed essenza delle cose, esamina quella della verisimiglianza, delle conclusioni causali e delle conclusioni pratiche. Quanto alla verisimiglianza, ei lagnasi prima dello stato di imperfezione in cui lasciarono questa dottrina i suoi predecessori Cartesio, Gassendi, Locke

ed altri. Assolutamente mal giudicossi la natura della verisimiglianza, e la sua importanza rispetto alla cognizione della vera natura delle cose. Ridigero la considera come un ragionamento, mercè il quale dalla concordanza di molte percezioni per formare una certa supposizione, che non è immediatamente evidente pei sensi, noi deduciamo una cognizione, la cui certezza non esclude però la possibilità del contrario. Ma per ben comprendere l'accordo delle percezioni con la supposizione fa d'uopo osservare che esso debb'essere tale che la supposizione costituisca in certo modo il principio, e che le differenti concezioni che s'accordano con essa ne derivino quasi altrettante conclusioni, sia necessarie, sia accidentali. Quando le percezioni non sono d'accordo con la supposizione, ciò nasce perchè sono difficili ed oscure, ovvero perchè contraddicono alla supposizione medesima. Non debbonsi confondere insieme i due casi, se vogliasi ben giudicare la verisimiglianza. Diffatto per quanto una ipotesi sopra un oggetto

sia esatta, possono trovarsi percezioni relative all'oggetto medesimo che non sieno in armonia con essa, non perchè le sieno contrarie, ma per l'oscurità loro, e per mancanza di alcune cognizioni necessarie ad aversi per poterle bene afferrare. Alcune percezioni oscure e difficili che non si conciliano con una ipotesi, non la rendono però sempre inverisimile; ma la cosa si fa diversa quando tai percezioni siano numerose; perocchè allora non è credibile che da noi si ignorino tante circostanze di un oggetto che in noi producono tante percezioni difficili, ma debbesi in vece ammettere che abbiamo sott'occhio una falsa ipotesi, a meno che da noi non si preferisca di ciecamente adottarla. Del resto ogni verisimiglianza è teoretica o pratica; la prima si riferisce alla cognizione, e l'altra alle azioni; la prima ha la sua fonte nella memoria e l'altra nel giudizio; ma entrambe ajutano la dimostrazione.

Aggiugnerò parimenti alcune riflessioni sulla teoria data da Ridigero sulle conclusioni causali e pratiche, tendenti egual-

mente a far conoscere l' essenza delle cose. L' essenza delle cose è nascosta ai sensi, ma gli effetti ed i mezzi non lo sono, cosicchè la prima va cercata nei secondi. Qui per non cadere nella illusione conviene far uso di ciò che Ridigero chiama ragionamento *disciplinale*, che è una maniera di argomentare consistente a conchiudere l' esistenza di effetti possibili o necessarj dalla supposizione preliminarmente ammessa delle forze o delle proprietà di una causa efficiente o finale. Esso differisce dal ragionamento metafisico, perchè questo versa unicamente sull' esistenza delle cose e quello sulla essenza. Essendo gli effetti o fisici o morali, i primi conservano il nome di effetti, e gli altri prendono quello di mezzi; ciò sono gli effetti delle sostanze pensanti, e suppongono intenzioni o idee finali. Quindi è che il ragionamento disciplinale dividesi in causale ed in pratico; che si riferiscono l' uno alla possibilità ed impossibilità degli effetti risultante da cause efficienti, l' altro alla possibilità, impossibilità, e necessità, di

mezzi di conseguire lo scopo; di modo che il ragionamento pratico, per ciò che differisce dal causale, consiste soltanto nella scoperta de'mezzi. Ridigero accenna intorno a cotai ragionamenti ed uso loro parecchie regole ch'egli va illustrando con esempj.

Il trattato *De sensu veri et falsi* contiene di già un buon numero di idee opposte tanto ai dommi degli antichi sistemi filosofici, quanto alla dottrina moderna di Volfio allora dominante in Germania. Ma assai più robustamente si dichiarò Ridigero contrario al volfianismo nella sua *Philosofia hypothetica*, nella quale espose le sue proprie opinioni filosofiche, sulle quali non credo opportuno di trattenermi. Non puossi negare trovarsi in quel libro moltissimi pensieri nuovi o luminosi, e molte definizioni piene di sagacità di idee metafisiche; ma in generale vi regna un bizzarro eccletismo privo di fondamento e mal connesso, esposto per lo più oscuramente e diffusamente, e vicinissimo al misticismo. La cosa più considerabile si è l'opinione di

Ridigero sulla essenza dell' anima, la qual divenne occasione di dispute fra esso e varj volfiani. Credeva Ridigero con altri suoi contemporanei che le idee di Volfio relative all' anima fossero pericolose, e giudicava trovarne la fonte nella idea che l' estensione forma l' essenza del corpo, opinione ch' egli attribuiva falsamente a Volfio. Egli poneva una singolar distinzione tra il corpo e la materia: l' elasticità costituisce l' essenza del primo, e l' estensione quella dell' altra. Ora egli pretese che essendo l' anima stata creata da Dio, avesse estensione, e in questo senso fosse materiale. Diffatti un essere creato dee necessariamente avere un principio ed un fine, dunque ha pure necessariamente *partes extra partes*, vale a dire debb' essere esteso. Ma benchè l' anima sia estesa e materiale non perciò è composta; è vero ch' ella ha parti integranti, ma non sono parti essenziali; il soggetto dell' anima è materiale, ma non perciò è corporeo. All' incontro considerata come forma del corpo, e supposta isolata da lui, l' anima astrat-

tivamente non è materiale. In questo senso, al parere di Ridigero, ella non è una sostanza creata ma una forza creata, e come tale necessariamente senza estensione, costituente una potenza di moto incomprensibile in se medesima. Secondo lui, non si può concepire l'idea dell' anima come sostanza semplice, quella della prestezza e della attività senza moto, quella dell' armonia del corpo e dell'anima senza contatto reciproco, idee cui Volfio avea dato accesso nella sua psicologia. Egli obbietta eziandio contro l' ipotesi dell' armonia prestabilita, ch' essa distrugge la volontà, il libero arbitrio e la moralità, perchè certi cambiamenti del corpo debbono di necessità cagionarne certi altri nell' anima; altrimenti non vi avrebbe armonia tra quel corpo e quell' anima.

Ridigero pubblicò nel 1716 sulla filosofia naturale un' opera intitolata: *Physica divina recta via inter superstitionem et atheismum media, ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem, tendens.* Divina chiamò egli la sua filosofia della natura, per opposizione alla

filosofia meccanica generalmente sparsa a que' tempi nella maggior parte dell' Europa. Credette infatti di avere scoperto e insegnato nel suo libro nuovi principj naturali che bastavano a confutar pienamente codesta filosofia meccanica. Pose per principj della natura la vita o l'anima, l'etere o la luce, l'aria e la terra. Tuttavia lasciò in appresso la terra da parte, e si contentò di ammettere i tre primi principj. Avendo con l'osservazione veduto che la luce si compone di differenti raggi, sostenne che l'etere non è un fluido, ma un ammasso di particelle raggianti, e tenui, che divergono dal centro alla periferia. L'aria in vece, secondo l'opinione sua, era formata di globetti o vescichette dotate di moto dalla periferia al centro, e ciò provar volle con l'esempio di quelle bolle che vengono sulla superficie dell'acqua quand'è agitata. Quanto alla esposizione del sistema in se, conformemente a' suoi principj, pretese non avere abusato mai del ragionamento matematico, non avere in verun caso confusa la possibilità con la ve-

risimiglianza, molto meno averla data per una certezza dimostrata, avere evitate tutte le finzioni, e surrogatevi altre ipotesi fondate sovra altri fenomeni. In tal modo scusò egli anche la sua nuova terminologia. Molti nemici e molte dispute gli suscitarono contro i suoi paradossi.

Anche nel 1721 diede in luce una *Istruzione del modo di conseguire la contentezza dell' animo, che è il sommo bene della vita umana.* Ivi asserì che il bene ed il male sono sempre congiunti, e che inseparabili sono il piacere e il dolore. Si valse della ragione innata dell' uomo per provare l'immortalità dell' anima, e sostenne che la speranza di una futura beatitudine può considerarsene come un' ombra nella vita attuale. Fece poscia vedere sino a qual punto si possa giungere alla contentezza in questa vita, e raccomandò, quai mezzi di conseguirla, la prudenza, la giustizia, la saggezza nell' uso della speranza e del timore, la cura di ben comparare fra loro i beni ed i mali, e la temperanza. Spiegò molto a lungo le regole della prudenza, e bia-

simò il costume di tanto trascurar di parlarne nelle accademie, imperciocchè il conoscerla e il praticarla apportano gran vantaggio nel commercio ordinario della vita.

Dopo avere in tal modo diretti i particolari suoi studj alle parti principali della filosofia, Ridigero risolse di pubblicare un' altr' opera, nella quale esporre tutto il complesso della scienza sotto la forma che a lui parve doverle dare. Aveva già fatte assai modificazioni e correzioni alle sue idee primitive; ma in questo nuovo libro si propose di far conoscere i frutti delle reiterate sue meditazioni, adottare altro metodo, e dare a tutti, per quanto possibil fosse, una certezza apodittica. A codesta intenzione sua si deve l' ultimo scritto di lui, che ha per titolo: *Philosophia pragmatica methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta*, il contenuto della quale puossi in conseguenza, per la stessa confessione dell'autore, riguardar come il frutto del suo vero convincimento. Molti partigiani ed ammiratori contò Ridigero, e massimamente fra quelli che avean gustato le sue lezioni verbali.

# SEZIONE QUARTA.

## STORIA DELLA FILOSOFIA DEL SECOLO DECIMOTTAVO.

---

### Capitolo VIII.

*Storia e filosofia di Baugmarten, Mejero, Crusio, e Darjes.*

Appena furon cessate le prime e più vive dispute relative al sistema di Volfio, le specolazioni filosofiche ripresero un carattere più deciso di libertà e di originalità, sebbene il volfianismo continuasse tuttavia a determinarne ancora in gran parte i principj e l' andamento, o ad essere considerato come dottrina che conveniva distruggere prima di cercar d' introdurre nuovi principj e nuovo metodo. Il più celebre proselito moderno della filosofia di Volfio fu Alessandro Aucadio Baugmarten, uomo dotato di molto spirito e di liberal maniera di pensare.

Egli nacque a Berlino nel 1714, studiò filosofia e teologia, ma più la prima, ad Halle, e morì nel 1762 a Francoforte sull' Oder ov' era professore di filosofia. I suoi trattati, quanto alla forma, sono capi d' opera degni di servire di base all'insegnamento accademico. Baugmarten dichiarossi in favore del sistema di Leibnizio assai più fortemente di Volfio, difese calorosamente il principio dell' armonia prestabilita, e argomentò contro l' ipotesi della influenza fisica ammessa fra il corpo e l' anima che gli parve assurda, per la ragione che esigerebbe cangiamenti corrispondenti in tutte le sostanze, cosicchè queste sembrerebbero tutte passive, e nessuna opererebbe per una forza propria; locchè distruggerebbe interamente l' esistenza delle forze medesime. Ei pensò in quella vece che col sistema dell' armonia prestabilita si può molto meglio spiegare la correlazione ed i mutui rapporti delle sostanze nel mondo, poichè, giusta questa dottrina, l' incatenamento e la influenza reciproca delle sostanze accadono soltanto in idea, e

se una sostanza soffre qualche cosa per parte di un'altra, ciò deriva sempre da una attività propria di quest' ultima, in modo che le forze delle sostanze così non si trovano distrutte. *Hinc substantia influens in harmonia praestabilita est aeque faecunda ac in influxu physico; substantia vero patiens est in harmonia praestabilita foecundior, quam in influxu physico.* Puossi assai dubitare che la spiegazione data da Baugmarten sì dell' armonia prestabilita, come della influenza fisica, sia esatta, e che le conclusioni ch' ei ne traeva non offrano nuove obbiezioni capaci di confutarle.

Secondo lui, i difensori dell' armonia prestabilita lungi dal distruggere la mutua influenza delle sostanze del mondo la sostengono anzi con nuove prove. Nemmanco negano che una sostanza non soffra per parte di un' altra, ma ammettono che ogni cangiamento effettuato in una sostanza da un' altra sia il risultato di una forza tutta propria di quest' ultima. Non negano parimenti la influenza mutua delle parti del mondo, nè la re-

cettività delle sostanze per le attività delle altre sostanze che passano in esse, nè l'influenza della sostanza infinita, e la recettività per essa delle sostanze finite; sostengono dunque espressamente che il corpo agisce sullo spirito e lo spirito sul corpo, e che possano entrambi reciprocamente toccarsi.

Questa teoria dell'armonia prestabilita non pare esser conforme alla idea propriamente detta che Leibnizio annetteva alla sua ipotesi. Pare altronde che essa contraddica l'incatenamento puramente ideale delle sostanze ammesse da Baugmarten medesimo, non che la facoltà ch'egli accordava ad ogni sostanza di produrre cangiamenti da se medesima e da se sola. Le monadi di Leibnizio, che sono gli elementi del mondo, non potrebbero, propriamente parlando, nè toccarsi, nè agire reciprocamente le une sull'altre, ed appunto per cotesta impossibilità l'illustre filosofo tedesco immaginò l'ipotesi dell'armonia delle cose prestabilita da Dio ab eterno. Egli pare che Baugmarten abbia avuta intenzione

di perfezionare il sistema di Leibnizio, e soprattutto di allontanarne il rimprovero che gli era fatto di condurre al fatalismo; ma dal modo col qual vi si mise, egli fece sì che la sua dottrina fosse in contraddizione con se medesima. Egli obbiettava contro l'influenza fisica, che se si spiega la passione che una sostanza prova per parte di un'altra, per la sola azione di questa si distrugge assolutamente la causa della passione e de' cangiamenti delle sostanze, perchè non si potrebbe intendere come una cosa potesse venire affettata da un'altra cosa, quand'essa non producesse ella stessa l'affezione. Ma gli si può opporre che nella ipotesi della influenza fisica è parimenti impossibile il dire che l'affezione di una sostanza sia un atto per parte di lei, e che non è necessario considerarla come una pura affezione senza attività propria della sostanza passiva. Nondimeno Baugmarten fece una fondata obbiezione contro codesta ipotesi, con dire che non si può concepire la fisica influenza della sostanza infinita sulle sostanze finite; ma se l'ar-

monia prestabilita elude questa difficoltà essa le ne surroga altre non meno imbarrazzanti.

Baugmarten provò il principio della ragion sufficiente con l'argomento che se una cosa esistesse senza ragione, il nulla sarebbe codesta ragione; ma allora qualche cosa si conoscerebbe per mezzo del nulla, e il nulla sarebbe percettibile; e ciò è una assurdità. Siffatta prova contiene un circolo vizioso; perchè se si dice, che il nulla è la ragion di una cosa senza ragione sufficiente, si suppone con ciò che tutto aver debba una ragion sufficiente, e questo è quello che anderebbe provato. Una cosa senza ragion sufficiente non ha ragion sufficiente, ma non ne segue che il nulla ne sia la ragione; perchè allora si ammetterebbe ciò che già si è posto in dubbio, vale a dire che la cosa abbia però una ragione sufficiente. Il trattato metafisico di Baugmarten vanta per principale suo merito la precisione straordinaria delle espressioni, la chiarezza delle idee, e l'analisi esatta e vigorosa delle medesime idee; vantaggio

però che è comune a tutti gli altri trattati filosofici di questo autore.

Baugmarten ha reso un prezioso servizio alla scienza, ideandosi prima d' ogni altro di imprimere una forma sistematica alla teoria del gusto, rendendola oggetto di scientifico insegnamento nelle accademie. Ei le diede il nome di estetica, che ha sino a noi conservato, almeno nei compendj pubblicati in Germania, sebbene cotesto epiteto non ben convenga, perchè giusta la sua etimologia esprime soltanto la teoria delle sensazioni procurate dai sensi, e non rende l' idea della facoltà interna del gusto. Non mancavano, per vero dire, prima di Baugmarten altri lavori sul bello e sulle altre idee estetiche, e segnatamente sulle regole relative alle scienze ed alle belle arti in particolare. Aristotele ne avea dato il primo esempio nella sua Poetica e nella Retorica. Il cammino aperto da sì grand' uomo erasi trascorso dipoi da molti scrittori greci e romani, e verso la fine del secolo diciassettesimo, come anche al principio del deci-

mottavo, i critici, e spezialmente i Francesi, avevano sostenuto lunghi dibattimenti sulle regole tanto del gusto in genere quanto delle scienze e delle arti del bello. Tuttavia erasi in gran parte limitato il lavoro alla indicazione delle regole subalterne delle bell' arti, senza riflettere gran fatto sui principj generali della facoltà del gusto; e le ricerche di alcuni filosofi su quest' ultimo punto componevansi unicamente di osservazioni staccate, che avevano ancora bisogno d'essere classificate per formare un corpo di dottrina, ma non però atte ad essere ridotte in sistema per mancanza di accordo tra loro. Baugmarten fu il primo che intraprese di riferire la teoria del gusto a' principj generali, secondo il punto di vista sotto il quale egli ne considerò l'oggetto.

Egli divise l'estetica in teorica e pratica, e la definì scienza della cognizion sensitiva, definizione da cui si intende perchè la chiamasse estetica. Lo stesso bello è una cognizione sensitiva perfetta. Questa cognizione consiste 1.° nella riduzione de' pensieri all' unità; sopra di che

giova ben distinguere la beltà degli oggetti da quella della materia, perchè si può credere che una cosa brutta sia bella, e la bella brutta; 2.° nella bellezza della coordinazione e della disposizione de' nostri pensieri, tanto rispetto a noi che agli oggetti loro; 3.° finalmente nella bellezza del dinotamento de' nostri pensieri e de' loro oggetti, perchè gli oggetti dinotati non possono essere conosciuti senza segni. Queste sono le tre grazie cattoliche della cognizione, come le chiamò Baugmarten, ed hanno per contrarie altrettante imperfezioni e difetti della cognizion sensitiva; contraddizione ne' pensieri, confusione di idee e di oggetti, e falso o cattivo dinotamento. Acciò il carattere estetico sia perfetto, secondo Baugmarten, ovvero che l'uomo abbia un gusto esatto per il bello, molte condizioni sono necessarie, cioè una disposizione naturalmente buona de' sensi, della intelligenza, della immaginazione, e della pratica: lo studio delle scienze: l'ispirazione e lo spirito della critica; qualità, intorno alle quali fa egli assai minuziosi discorsi.

Nel numero de' caratteri obbiettivi del bello, ossia della cognizione positiva perfetta, oltre i precedenti segni generali, che per così dire ne sono le condizioni necessarie ed essenziali, si pongono eziandio l'estensione o la pienezza, la grandezza, la verità, la chiarezza, la certezza e la vivacità della cognizione, purchè si congiungano in una percezione ed insieme, come per esempio l'estensione e la grandezza con la chiarezza, la verità e la chiarezza con la certezza, o la vivacità con tutte le altre. Baugmarten adunque estendesi sopra queste particolari qualità della cognizione del bello, e su quelle che gli sono contrarie, e ciò che ne dice forma la parte più interessante della sua estetica teorica. La seconda parte del suo trattato racchiude una metodologia ed una semejotica, consacrate la prima alla bellezza dell' ordine, e la seconda a quella del dinotamento. L' estetica pratica dovea pure venir trattata in questa seconda parte del libro, ma Baugmarten non la terminò a cagione

di una lunga malattia che il sorprese e il condusse al sepolcro.

Quando si paragona il lavoro di Baumgarten allo stato attuale della estetica, e particolarmente alla *Critica del giudizio* pubblicata da Kant, si vede tosto che fu quello il primo saggio tentato a fin di ridurre in sistema i principj e le regole della facoltà del gusto. Baumgarten aveva soltanto una idea oscura o confusa delle facoltà che determinano i giudizj estetici, ed è perciò che mal le distinse tra loro, avuto riguardo al modo col quale concorrono esse a tali giudizj, e non travide nemmeno la natura, la differenza e le cause di questi. Egli osservò la parte che il giudizio, o com'egli esprimevasi, che l'intelletto prende al piacere o al dispiacere estetico; ma dall' altro lato siffatto piacere e dispiacere erano estetici anch'essi, e dipendevano dalla immaginazione e dalla sensibilità. Questa ragione il determinò dunque a conchiudere che il bello è la perfezione conosciuta dai sensi, e di stabilire la sua teoria del gusto sopra questa definizione.

Ma i giudizj estetici non danno in generale veruna idea degli oggetti, cosicchè sono interamente indipendenti dalla idea della perfezione di tali oggetti. Checchè ne sia, malgrado tutti i suoi difetti, il saggio di Baumgarten contiene molte particolarità istruttive, e merita di occupare un luogo onorevole nella storia.

Scrisse Baumgarten più altri libri intorno alla filosofia pratica trattata col suo metodo. Si hanno di lui gli *Initia philosophiae praticae primae*, un *Ius naturae* ed una *Ethica philosophica*. La prima opera contiene i principj generali del diritto naturale e dell' etica. Comincia Baumgarten dallo spiegare l' idea della obbligazione dell' uomo, e il suo rapporto con la libertà; considera poscia tutto l' insieme della filosofia pratica come la scienza delle obbligazioni dell' uomo, che la ragion sola insegna a conoscere. Passa quindi a determinare l' idea di una legge razionale obbligatoria. L'obbligazione morale dell' uomo può essere conosciuta per la sua natura ragionevole: questa natura tende alla perfezione; dunque

tutte le buone determinazioni della volontà libera sono mezzi di arrivare alla perfezione, e tutte le cattive sono invece i mezzi che dalla perfezione allontanano. Non vi può essere obbligo di fare una cosa che allontani dalla perfezione, o di non farne un' altra che ad essa perfezione avvicini. Dunque tutte le obbligazioni dell' uomo non tendono ad altro che a renderlo perfetto, vale a dire che altro scopo non hanno che il bene.

Il principio della moralità in genere, ossia la legge fondamentale della obbligazione è quello di *cercare la perfezione*, ovvero *di far il meglio che si può fare*. L' obbligazione dell' uomo si riferisce alla sua libertà tanto esterna che interna, ed esprime o un dovere imposto, o un dovere di coscienza. Se l' obbligazione si riferisce alla libertà esterna, ed è un dovere imposto, ell' ha questa legge: *Rendi a ciascuno ciò che gli appartiene;* ovvero: *Tu non devi diminuire la perfezione degli altri.* Chi diminuisce la perfezione di un altro può essere costretto all' azione contraria; ossia, per usare al-

tri termini, ciascuno ha un diritto sulla sua perfezione per quanto ella si concilj con quella degli altri, secondo una legge generale. Su questo principio adunque si posa il diritto naturale di Baumgarten. Se si considera la obbligazione relativamente alla libertà interna, e come un dovere di coscienza, ella ha per legge: *Tu devi contribuire alla perfezione degli altri per quanto puoi farlo senza pregiudicare alla tua propria perfezione.* Tale è il principio della morale di Baumgarten. Era dunque d'accordo con Volfio quanto ai principj generali della filosofia pratica, e da lui differiva soltanto nella distribuzione metodica dei differenti rami dalla scienza. Puossi almeno dubitar grandemente che le fatiche sue abbiano perfezionata quest' ultima. Avea pure in comune con Volfio il confondere insieme gli oggetti del diritto naturale e quelli della morale. Del resto, egli si contentò di esaminare i diritti generali dell' uomo senza curarsi nè del diritto civile, nè del politico, nè di quel delle genti.

Giorgio Federico Mejero contribuì moltissimo ad illustrare e popolarizzare la filosofia di Baumgarten. Ei nacque nel 1718 ad Ammendorf nel circolo della Saal, andò nel 1728 ad Halle, ove studiò principalmente sotto Baumgarten, e nel 1746 vi ottenne una cattedra di professore. Egli ebbe più talento e più gusto, tanto come oratore, quanto come scrittore, del suo maestro, e quindi professò con maggior fama di lui. Morì nel 1477.

Le molte opere di Mejero sono tutte scritte in tedesco; e siccome ei visse appunto nell'epoca in cui gli Alemanni cominciavano a coltivare la lingua loro, ad aver cura dello stile, e migliorare il gusto, così osservasi in tutte le sue produzioni un metodo di esposizione infinitamente più dilettevole, e meglio scelto, di quello che trovisi ne' libri pubblicati dai filosofi tedeschi predecessori. In tre classi puonno i suoi libri dividersi. La prima contiene i trattati unicamente diretti ad esporre, o tutt' al più discutere e commentare i principj della filosofia

combinata di Leibnizio e di Volfio, e soprattutto di Baumgarten; la seconda quelli sopra diverse materie filosofiche state sino allora trascurate; e la terza gli altri ove ha dato i risultamenti delle sue proprie e originali indagini.

La prima annovera i trattati di *Metafisica*, di *Diritto naturale*, e di *Morale filosofica*; a questa debbonsi annettere gli *Elementi delle belle lettere*, che a detta dello stesso autore sono in gran parte cavati dalle lezioni date da Baumgarten sul suo manuale latino di estetica di cui parimenti sono un estesissimo e famigliar commentario. Gli scritti di Mejero *sulla poetica di Gottsched*, *sul cattivo gusto degli Alemanni*, *sul principio delle belle lettere e delle belle arti*, *e sui primi saggi del Messia di Klopstock*, si riferiscono anch' essi a questa classe, perchè vi si trova l' applicazione della teoria estetica dell' autore. Nella seconda classe conviene comprendere l' *Esame di diversi punti di filosofia*, il *Saggio sulla necessità d' una prossima rivelazione*, la *Considerazione sulla disposizion*

*naturale alla virtù ed al vizio*, il *Trattato sulle affezioni del morale*, i *Pensieri sull' uso innocente del mondo*, ec. Finalmente si contano nella ultima classe il *Saggio di una ermeneutica generale*, opera che contiene la prima idea ermeneutica sistematica, formante una scienza a parte e distinta; il *Saggio di un nuovo sistema sulle anime delle bestie*; le *Memorie e scritti polemici sulla spiritualità dell' anima, la sua sopravvivenza, e lo stato suo dopo la morte.* Accennerò alcune idee rimarchevoli, tratte da quest' ultime opere, le quali meritano di occupare un luogo nella storia.

Nelle *Memoria sulla spiritualità dell' anima* Meiero cerca di provare che l' immortalità dell' anima non ha nulla, per vero dire, contr' essa e che è moralmente certa, ma che non puossi però dimostrarla con argomenti teorici. Si dee per lo meno ammettere la possibilità che l' anima sia annichilata da Dio, e siccome non possono conoscersi le qualità necessarie o non necessarie pel migliore dei mondi, non si può neppure determinare

nè se Dio distruggerà l'anima, nè se non la vorrà distruggere. L'anima non può contenere in se la causa della sua distruzione, perchè non solo non può da se distruggere con un suo atto la propria realità, ma nessun'altra sostanza finita ha un tal potere, perocchè l'anima, in caso che un'altra sostanza volesse distruggerla, dovrebbe sempre, come sostanza pàssiva, reagire su quella, e per conseguenza esister sempre. Egli è dunque impossibile di dare la dimostrazione della immortalità dell'anima altrimenti, fuorchè supponendo la volontà della Divinità che ella sia immortale. Meiero discute al tempo stesso le prove della immortalità allegate da altri filosofi, anche volfiani, e ne dimostra l'insufficienza.

Poco dopo però tenta egli stesso di provare l'eternità dell'anima in una memoria intitolata: *Prova che l'anima vive eternamente.* Ed ecco in che consiste cotesta prova. Ogni spirito finito concepisce una parte del mondo in una maniera sua propria; questa idea del mondo è

un mezzo di onorar Dio; per conseguenza ogni sostanza finita dee vivere eternamente, perchè in caso contrario resterebbe un lato del mondo che non contribuirebbe alla gloria di Dio. Stiebritz combattè questa prova, e anche più altre, nelle sue *Opere diverse*, ma senza confutarla perfettamente, e senza potere, anche per sua confessione, sostituirne una migliore, tratta dall'armonia del mondo, e dalla reciproca dipendenza delle sue parti. Nulla risparmiò Mejero per difendere al meglio possibile la sua prova contro le obbiezioni del suo avversario; e ciò fu argomento di un particolare trattato, che ha per titolo: *Prova che l' anima umana vive eternamente*, e *Difesa di essa prova*.

Avanti che scrivesse sulla immortalità dell' anima, Mejero combattè il materialismo, e sostenne al contrario che l' anima è una sostanza spirituale e semplice, in una dissertazione intitolata: *Prova che la materia non può pensare*. Ivi argomentò egli principalmente contro l' opinione emessa da molti materialisti, che

i pensieri sono moti. Non puonno essere moti, perchè ogni moto esprime rapporti e determinazioni esteriori, locchè i pensieri non fanno, i quali sono unicamente determinazioni interne del soggetto pensante. Quando una persona contempla se medesima, dice Mejero, e che non pensa ad altra cosa fuori di lei, ella sente in se stessa che pensa. Prima di poter sapere che esiste qualche cosa fuori di lei, bisogna che sappia ch' ella pensa. Un uomo esiste perchè pensa, e la prima cosa che egli sa di se è che pensa. Dunque non solo è possibile, ma anche necessario, che i pensieri sieno determinazioni interiori che si possano dipingere in un essere pensante considerato in se medesimo, e per conseguenza che non sieno altrimenti rapporti come lo sono i moti corporei. Ora, nelle sostanze materiali composte non possono assolutamente essere altre determinazioni che quelle che esprimono alcun rapporto; dunque nessuna sostanza materiale composta è atta a pensare, ed una sostanza pensante debbe essere spirituale e semplice di sua natura.

Mejero pose anche una singolare attenzione all' anima delle bestie. Nel suo *Saggio di un nuovo sistema sulle anime delle bestie* prende in principio ad esaminare le opinioni de' suoi predecessori, e confuta in ispezieltà la proposizione cartesiana che le bestie sieno pure macchine viventi. Sotto quest' aspetto l' opera di lui può essere considerata come una preziosa collezione istorica di antiche opinioni relative a ciò. In appresso discute Mejero quello ch' ei crede potersi dir con certezza intorno le stesse anime. Egli accorda alle bestie tutte le facoltà interne e sensitive di conoscere e di desiderare, di cui l' uomo pure è dotato, senza aver riguardo alla differenza degli animali, nè a quella non meno essenziale che un esame attento fa scoprire tra le facoltà dell' anima loro, e le facoltà subalterne di quella degli uomini. Si potrebbe, dic' egli, ritirare dalla metafisica tutta la psicologia, lasciando a parte soltanto ciò che ha rapporto alle facoltà superiori dell' anima umana. Tutto il resto, niente eccettuato, è suscettibile

di applicazione all' anima delle bestie, giacchè le maravigliose azioni loro ne fanno piena fede. Tutti gli animali, secondo Mejero, non solamente hanno sensi, immaginazione e memoria, ma anche mente, perocchè osservano le analogie delle cose: genio poetico perocchè sognano: e discernimento perocchè conoscono la differenza delle cose. L'anima delle bestie sente il piacere e il dolore; per conseguenza ha una idea del bene e del male, del bello e del brutto, che è quanto dire che ha il giudizio. Le bestie hanno la previdenza e la facoltà di formar congetture, perchè temono di esser punite di certe azioni. Hanno il potere di manifestare esteriormente le sensazioni e pensieri loro con gesti, con attitudini e con suoni; « sono anche i più abili pantomimi. » Le facoltà loro intellettuali sono suscettibili di diversi stati, e in ciò rassomigliano all' uomo, « salvo che non vi ha tra esse tanti pazzi, quanti nella specie umana. » Tutte le intellettuali facoltà loro, prese collettivamente, formano il loro genio. Alcune

hanno un ingegno svegliato ed attivo, ed altre lento e pigro; anzi ve n'ha di imbecilli come fra gli uomini. Finalmente possedono la facoltà di desiderare o di odiare una cosa a lor grado, cioè hanno una volontà arbitraria. Sono pure suscettibili di un ben essere o mal essere morale, e sì la prosperità che la sciagura sono ripartite fra loro così a capriccio come lo sono nella specie umana.

Regnando una perfetta armonia tra le anime ed i corpi delle bestie, Mejero la spiegava anch' essa coll' armonia prestabilita. Appartenendo alla classe delle sostanze pensanti, le anime delle bestie sono sostanze immateriali e semplici; dunque sopravvivono alla morte del corpo. Nessun ragionevole motivo potrebbe indurci ad ammettere che Dio riduca al nulla le anime delle bestie: cioè tante migliaja di sostanze pensanti. Mejero adunque credette che coteste anime, dopo aver abbandonato l'attuale lor corpo si uniscono ad un altro, e che in tale nuovo stato sono esse più perfette e felici, o più imperfette ed infelici che sul precedente.

Non si capisce in qual modo o per qual congettura foss'egli condotto a credere che le bestie esser potessero più infelici e più imperfette dopo questa vita, dappoichè negava la libertà loro, e per conseguenza non lasciava loro la possibilità della menoma imputazione morale, che la saggezza e la bontà divina non permettono nè di sospettare che Dio voglia rendere le anime delle bestie più imperfette e più infelici nell'avvenire, nè di pensare che abbia intenzione di annientarle quandocchessia.

Mejero però ebbe sì vantaggiosa opinione dell'anima delle bestie, che non fu nemmeno d'accordo con se medesimo intorno al dubbio se si possa o no attribuir loro la ragione. Ammise tuttavia una distinzione tra la facoltà di conoscere, o di pensare, e la intelligenza. Un essere vivente può avere la prima e non la seconda. La facoltà di pensare altro non è che quella di acquistare le idee per la via de' sensi, laddove l'intelligenza è la facoltà di avere idee chiare; ma questa non è necessariamente annessa all' altra.

Vi sono anche molte gradazioni nella intelligenza; la prima delle quali è quando le idee chiare sono diffuse; la seconda quando alcune di esse, o anche una sola, sono evidenti; la terza dà la facoltà di formare le idee astratte evidenti; finalmente la quarta costituisce la facoltà di stabilire i giudizj in genere.

La ragione è da Mejero definita per una facoltà di conoscere chiaramente la dipendenza reciproca e l' incatenamento delle cose; non è dunque altro, secondo le sue stesse espressioni, che l' intelligenza stessa, in atto di capire la connessione delle cose. Tuttavia due sole gradazioni ammette egli nella ragione, cioè la facoltà di chiaramente conoscere la connessione delle cose individue, e quella di chiaramente conoscere la connessione delle proposizioni generali, ossia, per usare i termini di Mejero, quella di cavar conseguenze secondo le leggi della logica. Egli fa parimenti osservare che bisogna distinguere l' intelligenza e la ragione dall' uso loro. Le prime non sono per se medesime che semplici possibilità, di

cui non si può far uso; potendo un ente avere intelligenza e ragione, e non valersene, come fanno i ragazzi, gli ubbriachi, e gli addormentati. Ma se un ente ha idee chiare, che non sono possibili senza l' uso della ragione, ne segue necessariamente eziandio che debba aver la ragione. Finalmente può un ente, giusta la natura sua, avere intelligenza e ragione assoluta, ma non poterle manifestare in alcune circostanze; per conseguenza gli mancano soltanto ipoteticamente.

Mejero attribuisce positivamente il primo grado della ragione e dell' uso di essa agli animali, ma dubita che le azioni loro non ci autorizzino ad accordar loro anche il secondo, cioè la facoltà di cavar conseguenze. Egli pesa i motivi favorevoli e contrarj e fa vedere non potersi provare nè che gli animali sieno compiutamente ragionevoli, nè che lo sieno imperfettamente. Ammette come ipotesi verisimile che le anime delle bestie non abbiano chiara cognizíon generale, cosicchè mancano della terza e quarta gra-

dazione della intelligenza, o della seconda della ragione, ma che vi sono diverse classi di animali irragionevoli relativamente ai gradi della intelligenza, e che infine, dopo un gran numero di metamorfosi, coteste anime arriveranno con la morte ad uno stato, nel quale acquisteranno l'uso di tutti i gradi della intelligenza e della ragione; per cui saliranno al rango degli spiriti. In nessuna parte il mondo va a salti; dunque non debbe nemmeno esservi lacuna nella serie delle specie delle cose. La natura si innalza con gradazioni quasi impercettibili dagli esseri più imperfetti alle più perfette creature. Moltissime specie di esseri pensanti e ragionevoli sono possibili tra i corpi e gli spiriti, e le bestie sono di questo numero.

Mejero divide poscia gli animali irragionevoli in tre classi. La prima comprende quelli che vengono subito dopo le monadi; che hanno i corpi composti, ma non hanno nemmeno l'uso del primo grado della intelligenza. Puossi adunque ammettere che nessuna delle

particolari idee loro sia chiara, ma soltanto che sia chiaro il complesso delle loro percezioni, benchè diffuso. La seconda classe contiene gli animali che posseggono il primo grado della intelligenza, e che hanno un gran numero di idee chiare a un tempo stesso. La terza si compone di quelli che hanno un gran numero di idee particolari chiare, e per conseguenza anche il primo grado della ragione. Tali animali trovansi immediatamente al di sotto degli spiriti ed hanno la prossima aspettativa di passare nel mondo spirituale. Infatto siccome al parer di Mejero uno spirito è una sostanza che possiede tutti i gradi della intelligenza e della ragione, così ogni sostanza è spirito, tosto che abbia conseguito il terzo grado della intelligenza.

Trovo opportuno di far conoscere un' altra particolare idea di Mejero. Tosto che un animale è metamorfosato, cioè tosto ch' egli è passato dopo la sua morte in un altro corpo, contrae nuove relazioni in questo mondo, e nuovo luogo vi prende. Dunque la possibilità e l' im-

possibilità ipotetica si trova in tal modo cangiata in lui. Ciò che prima era ipoteticamente possibile può diventare ipoteticamente impossibile, e così *vice versa*. Ora, essendo tutti gli animali sostanze pensanti, perchè in generale sono suscettibili di attenzione, e capaci di avere idee chiare, ed essendo in se possibile che acquistino a poco a poco tutti i gradi della intelligenza e della ragione, cotesto aumento di attenzione può divenire ipoteticamente possibile in un animale per effetto della sua morte. Egli è dunque possibile che gli animali dell'ultima classe passino morendo nella seconda, e da questo nella prima, e in fine che per una metamorfosi anche ulteriore divengano sostanze ragionevoli e spiriti. Non solo questa ipotesi non contiene contraddizione, ma non contraddice nemmeno a verun'altra verità provata, e pare anzi che confermi l'armonia della natura, e la ponga sotto un aspetto più luminoso.

La imperfezione della psicologia empirica, ai tempi di Mejero, scorgesi mani-

festa in questo nuovo sistema sull'anima delle bestie. Quasi tutte le asserzioni del tedesco filosofo intorno a questo articolo posano sopre false idee delle facoltà dell'anima umana e della maniera loro di agire. Non si può negare che non esista una certa analogia, anche di facoltà intellettuali, tra l'uomo e gli animali più a lui vicini; ma essa è ben lungi dall'esser sì grande qual se la figurava Mejero per avere mal compreso le sue osservazioni sulle bestie, e più ancora per aver male spiegate le facoltà intellettuali dell'uomo, ch'ei pose in base del suo sistema. Quindi gli animali hanno, è vero, la coscienza, ma non una pura coscienza di sè medesimi, ossia la coscienza dell'*io*, per opposizione all'oggetto (non *io*), e con una idea chiara della differenza che passa tra codest'*io* e codesto oggetto. Non si può dir nulla intorno la natura obbiettiva del principio dell'anima delle bestie, nè determinare se sia una sostanza semplice o composta, mortale o immortale, nè assicurar finalmente qual ne sarà lo stato dopo la

morte del corpo. Quando dalla coscienza degli animali Mejero concludeva la semplicità dell' anima loro, era uno sbaglio del paralogismo, sì comune agli antichi psicologi, che confondeva l'*io* col soggetto dell'anima. Le bestie hanno di più una facoltà di sentire, una facoltà di percepire, una immaginazione, una facoltà sensitiva di combinare e discernere, ma tutte assai più limitate che nell' uomo. L' animale non è suscettibile di idee, di giudizj nè di conclusioni, ottenute per mezzo di astrazioni logiche. Mejero confuse sempre le intuizioni con le idee, e la chiarezza con l' evidenza. Non parlò nemmeno di alcuni vantaggi reali che le facoltà dell'anima delle bestie hanno su quelle dell'anima umana, come per esempio la maggior perfezione di alcuni sensi, e la maggiore vivacità o forza dell' istinto; nè pose mente alla differenza delle facoltà pratiche dell' uomo e di quelle delle bestie, che posano le une sul libero arbitrio, le altre sul semplice istinto naturale. Nondimeno egli ebbe il merito di mettere in

vista questa quistione, che sino allora erasi appena sfiorata.

La dottrina combinata di Leibnizio e di Volfio venne combattuta da Cristiano Augusto Crusio filosofo e teologo, che creò egli stesso un nuovo sistema filosofico. Fu un pensatore profondo e dotato di grande sagacità, ma avea lo spirito alquanto rozzo, e disposto al misticismo. Egli nacque nel 1712 a Lenna nel paese di Merseburgo, morì nel 1776 canonico di Meissen, professore di teologia a Lipsia, e decano della facoltà teologica di quella università. Egli concepì l' ardito progetto non solo di convertire la filosofia in una scienza compiuta e perfettamente soddisfacente allo spirito, ma altresì di metterla in armonia col sistema ortodosso ammesso, a quel tempo, dal maggior numero de' teologi. Trovando la dottrina di Volfio incompatibile con questa idea, credette di avere a cominciare, come fece Ridigero suo maestro in filosofia, dal non risparmiare sforzo veruno per abbattere il Volfianismo. Egli attaccò dapprima la validità e l' applica-

zione assoluta del principio della ragion sufficiente, di cui tant' uso facevano i Volfiani, anche in pregiudizio della dommatica teologica ricevuta. Rimproverò soprattutto alla scuola di Volfio l'aver confuso insieme la ragione ideale e la reale. Nondimeno non riuscì nè a confutare il principio volfiano della ragione sufficiente, nè a dimostrare la propria sua teoria della vera natura, tanto della causa reale e della causa ideale, quanto della libertà indifferente; imbrogliò anzi questa materia con mille distinzioni inutili e futili, ed altro non fece che introdurre una nuova terminologia inintelligibile.

La filosofia era a parer suo la scienza delle verità razionali, di cui sussiste sempre il soggetto. La divise egli in logica, metafisica, e filosofia disciplinare. I due primi rami sono teoretici; il terzo è pratico. La matematiche differiscono dalla filosofia tanto a cagione del particolar metodo loro, quanto per l' oggetto, il quale, secondo Crusio, non è la grandezza in genere, ma bensì la grandezza della estensione.

Abbiamo di Crusio varj manuali tedeschi sopra tutte le parti principali, che egli ammise in filosofia. Ma io mi ristringerò ad accennare alcune delle sue paradossali asserzioni, ad oggetto di porgere una più esatta idea del suo carattere filosofico. Il manuale intitolato *Via da tenersi per giungere alla certezza della conoscenza* tratta della logica e della psicologia, di cui Crusio fece una sola e medesima scienza. Egli suppone che una sostanza può contenere molte forze radicali reali differenti, cosicchè accorda anche all' anima umana parecchie di cotai forze radicali, per farne poi derivare i suoi diversi atti e fenomeni. Le definizioni da lui date di esse forze radicali, e delle facoltà subalterne dell' anima che ne risultano, sono rari modelli di imprecisione e di oscurità. Non è possibile di scoprire le forze radicali precipue della intelligenza ragionevole, ma il sentimento, la memoria, ed il giudizio appartengono parimenti a cotesta ragionevole intelligenza. La memoria è una circostanza dell'atto del pensiero primitivo.

Il giudizio produce le astrazioni, ed è esso pure una certa finezza del pensiero primitivo. Le astrazioni sono o causali o esistenziali, secondo che si distingua che una cosa ne produca un' altra, o che tali cose sieno insieme associate, e si succedano l' una all' altra.

L' immaginazione ed il giudizio sono facoltà derivate dalle forze radicali della intelligenza. Dice Crusio che la prima è la facoltà di produrre idee incomplete. Ciò che tutte codeste forze puonno produrre si divide in tre classi, che sono le idee, le proposizioni, e le conclusioni. Quando siano esse prodotte dalle facoltà della sola intelligenza, sono pure; ma quando l' azione della volontà, che è una facoltà radicale affatto diversa dalla intelligenza, ha influito sulla produzion loro, e che per conseguenza l' intelligenza è stata determinata dalla volontà, allora son miste. Nel primo ordine si pongono gli atti di sentire, di persistere, di discernere, e d' essere incerto, nel secondo hanno luogo le proposizioni, le conchiusioni, l' attenzione

ben diretta, e la riflessione. Le regole speciali della logica non sono meno diffuse ed oscure in Crusio di quel che siano la sua teoria e metodo psicologico, sul quale articolo rimase molto addietro di Volfio e de' suoi seguaci, malgrado tutto l' ardore col quale li combattè. Egli non credette che il principio della contraddizione fosse il principio supremo della logica.

Il suo primo principio logico era questo: Tutto ciò che non puossi concepire altrimenti che per vero, è vero effettivamente, e tutto ciò che non si può concepir che per falso, è falso. Da questo principio Crusio derivò quello della contraddizione, quello della identità degli indiscernibili (le cose che non si possono concepire l'una senza l' altra non possono esistere una senza l' altra), e quello della differenza dei discernibili (le cose che non si possono concepire insieme o simultaneamente non possono esistere insieme o simultaneamente quand' anche non vi avesse contraddizione nelle idee).

Pretese Crusio esservi due ragioni della

impossibilità di pensare una cosa, cioè la contraddizion delle idee, o la natura fisica e positiva delle nostre idee e della nostra maniera positiva di pensare. Tutti i principj logici ch' egli indicò, compreso quello da lui detto supremo, si riferiscono al principio della contraddizione: e questo è un fatto sì chiaro che non ha bisogno di dimostrazione. Quanto all' arte sillogistica, Crusio adottò in gran parte il metodo di Ridigero, ma distinse due certezze dimostrative; una che posa sul principio della contraddizione, e che egli chiamò geometrica, l' altra che nasce dal sentimento della impossibilità di pensare altrimenti, e ch' egli chiamò disciplinale. Fondò la validità obbiettiva della conoscenza umana sulla tendenza fisica della intelligenza ad ammetterla. L' uomo ha la coscienza di una forza interna, che lo obbliga a credere certe cose vere; che se non vuol cedere a cotal forza, non vi ha più per lui verun carattere, da cui possa discernere il vero del falso, e agisce allora come un insensato; nel qual caso altro non gli

rimane che di riportarsi alla veracità e bontà di Dio. La causa prima, ossia la fonte di ogni certezza obbiettiva, è l'intelligenza divina, di cui in qualche modo è immagine quella dell' uomo. La forza interna della intelligenza e la veracità di Dio sono altresì i più certi mallevadori della esistenza delle cose esterne.

Crusio fondò parimenti la sua metafisica sui tre principj della contraddizione, della identità degli indiscernibili, e della differenza dei discernibili, e la divise in ontologia, cosmologia, e pneumatologia. Egli pose nella di lei provincia non solo le conoscenze necessarie *a priori*, ma anche le proposizioni verisimili. La sua ontologia era direttamente opposta a quella di Volfio sotto diversi rapporti, e tra gli altri intorno alla dottrina della causalità e della determinazione di parecchie idee particolari di cui si componeva. Accordava bensì che ogni cosa che comincia ha una causa, ma distingueva le cause in causali ed esistenziali, ed ammetteva inoltre un atto radicale della libertà che distrugge l' uso illimitato del principio della

ragion sufficiente. Codesta attività radicale della libertà proviene immediatamente dalla sostanza, secondo lui, e non è determinata da altre azioni; ed egli la divideva in quella che dura sempre, ed in quella che non dura costantemente, ed in quest' ultima distingueva ancora quella che non può sussistere in concorso di alcune condizioni da quella che solamente appunto queste medesime condizioni rendono perfettamente possibile, di maniera però che quando esse esistono l' azione può aver luogo, ma può anche non venire effettuata. Tutte queste distinzioni ammesse da Crusio, e la libertà indifferente ch' egli sostenne con tanta pretensione, non pregiudicano in nulla al principio della ragion sufficiente, ch' egli nondimeno pensò di avere interamente distrutto.

Pensò Crusio che lo spazio ed il tempo sono qualità necessariamente congiunte alla esistenza o alla cosa; e diffatto assicurò che l' esistenza è l' attributo di una cosa, in virtù del quale essa cosa trovasi in un luogo ed in un tempo

qualunque, anche fuori del pensiero. Nondimeno lo spazio ed il tempo, considerati in se medesimi, non sono nè sostanze, nè accidenti, ma astrazioni della esistenza, le quali non formano cose propriamente dette e perfette, e che costituiscono tai circostanze che vanno astratte dalla esistenza delle cose. L'astrazione della esistenza di Dio è lo spazio assoluto ed infinito, quella della esistenza delle sostanze finite è lo spazio finito; e lo spazio finito dipende da Dio perocchè la Divinità distrugge il vuoto in tutti i luoghi con la sua presenza. Crusio pensò eziandio che l' eternità è successiva, e contiene una serie infinita di momenti. Tutte le cose dunque sono realmente nello spazio e nel tempo; ma avvi in oltre un principio di azione, ossia una forza, la quale unitamente allo spazio ed al tempo forma le parti costituenti della possibilità compiuta di una cosa pensata: ovvero, per usare altri termini, lo spazio e il tempo son le possibilità della simultaneità e della successione delle sostanze, che differiscono dalla

forza efficiente delle cause loro. Or dunque, siccome Crusio poneva tutte le sostanze nello spazio, ed ammetteva ciò non ostante le sostanze semplici, la sua opinione presenta qui una contraddizione evidente, poichè la sostanza, nella qualità di cosa semplice, non può esistere nello spazio, ovvero, se debbe esistervi, non può essere semplice; atteso che lo spazio è divisibile all'infinito, e per conseguenza ogni sostanza che in lui si trova lo è del paro. Ricorse Crusio ad un sutterfugio, ed attribuì alle sostanze alcune parti razionali, supponendo al tempo stesso che ogni sostanza non è la più piccola possibile, poichè lo spazio ch'essa riempie contiene forse molt'altre sostanze.

Crusio provò l'esistenza di Dio con la proposizione, che tutto ciò di cui non si può concepire la non esistenza, ha dovuto non esistere in alcun tempo, ed ha cominciato. Questa proposizione avea forza di assioma al parer suo; e in vece rifiutò la prova tratta dalla causalità del mondo, perchè ne risulta soltanto la

casualità degli stati delle sostanze, e non quella delle sostanze medesime, che viene ad essere assai meglio provata con l'assioma precedente. Non ammise neppure la prova somministrata dalla possibilità di concepire un ente perfetto per eccellenza, dicendo, con ragione, che nella maggiore si parlava della esistenza ideale, e nella conseguenza della reale. Tutti gli altri suoi argomenti in favore della esistenza di Dio erano presi dalla antica filosofia, ma disposti alla sua maniera, ed espressi nel linguaggio da lui adottato. Secondo la sua idea dello spazio, egli figuravasi l'infinità di Dio come l'occupazione di uno spazio infinito, e così pure supponeva successiva la durata eterna della Divinità, ma però senza interior cangiamento in Dio. Dio ha una forza infinita, che si manifesta in molte attività radicali; ma vi sono anche, secondo Crusio, altre attività radicali, che solo in possibilità appartengono alla essenza di Dio, e che possono cominciare e finire. Crusio credette egualmente possibile che le sostanze finite resistessero indiret-

tamente alla forza divina, sia perchè gli effetti loro se ne dipartono, sia perchè le condizioni colle quali la forza divina ha risolto una attività non si trovano adempiute.

Non è possibil d'intendere in qual modo Crusio riuscisse a conciliare insieme codeste idee sulla natura di Dio. Si ha motivo di essere anche maggiormente sorpresi della maniera, con la quale egli determinava il rapporto che passa tra la Divinità e l'uomo. Attribuiva pure a Dio una libertà indifferente illimitata, in virtù della quale Dio dà alle sue creature alcuni gradi di bene senza veruna ragione, e non il bene supremo, ovvero non sceglie i mezzi migliori per la felicità e perfezion loro, perchè la perfezione ed il bene sono suscettibili d'un aumento infinito. Essendo Dio l'autore assolutamente libero della natura, e l'arbitrario dispensator d'ogni bene, l'uomo deve la più assoluta ubbidienza a' suoi comandamenti, ed ogni trasgressione di essi è una offesa fatta alla Divinità, che attira sull'uomo lo sdegno di lei. Il pre-

mio ed il castigo che l' uomo riceve per le sue azioni, sono infiniti, perchè in caso contrario vi sarebbe cessazione dell' effetto della legge divina, e ciò non può accadere.

Crusio fondò anche la teodicea sulla libertà indifferente di Dio e dell' uomo. L' uomo, come ente libero, ha la facoltà di peccare o di non peccare, e Dio non concorre alle cattive azioni, se non in quanto conserva l' esistenza del peccatore. Approfitta Crusio dell'occasione che codesti ragionamenti gli offrono per trattare nella metafisica diversi punti della sua dommatica teologica positiva, e per tentare di conciliarla con la sua filosofia.

Nella cosmologia prova egli la causalità del mondo con la ragione che si può concepirne la non-esistenza. Non avvi incatenamento necessario del mondo, a cagione della libertà indifferente di alcune sostanze; l' ottimismo pertanto non può meglio provarsi. Se il migliore de' mondi debb' essere quello che in se riunisce tutte le perfezioni possibili in un mondo, non può esservi alcun mondo per-

fetto per eccellenza, poichè tutte le perfezioni delle cose finite sono suscettibili di un aumento infinito. Ma se il migliore de' mondi è quello che corrisponde meglio allo scopo della Divinità, non si può dire che tal sia il caso del nostro, perchè avvi una quantità di mezzi indifferenti per arrivare al medesimo scopo, e Dio ha potuto accoppiare una infinità di scopi accessorj al suo scopo principale. Crusio adunque dichiarò che il mondo è un prodotto arbitrario della Divinità: prodotto che è buonissimo, per vero dire, ma che però non è tale che possa provarsi essere il migliore. Nella bontà metafisica delle creature ragionevoli egli poneva eziandio (almeno per qualche tempo) la libertà di fare il male; ma il male stesso, come effetto di un abuso di libertà, prende luogo fra le circostanze accidentali del mondo. Non avendo Iddio parte alcuna nel male, e non lasciandolo impunito, esso male non è contrario alla sua santità e lo tollera. Gli uomini stessi che Dio vuol punire de' loro peccati, fanno parte de' mezzi, per cui si manifestano le perfezioni divine.

Le sostanze del mondo sono altre spirituali ed altre materiali. Essendo impenetrabili, e dovendo fuggire le une dalle altre quando vogliono cangiar di luogo, debbono avere una facoltà di moversi. In generale, tutte le azioni delle sostanze finite le une sull'altre consistono in movimenti. Nondimeno tutti gli atti delle sostanze, come, per esempio, pensare e volere, non sono movimenti. Ammetteva dunque Crusio tre leggi della natura: il moto, l'attività spirituale, e l'attività mista. Gli elementi materiali agiscono o col moto della intera loro massa, o col cangiamento della figura loro, che entrambi esigono il vuoto. È da presumersi che vi sia materia in ogni mondo qualunque. Ma se si ammette la materia in un mondo, bisogna del pari accordare che gli spiriti, la cui esistenza è necessaria in ogni mondo reale perchè formano lo scopo finale di Dio, sono realmente in relazione mutua di azione con le sostanze materiali; attesochè la materia non può essere stata creata se non come mezzo di una associazione reale

degli spiriti, ed una associazione ideale di questi è in contraddizione con l'idea di un mondo.

Esiste nell'uomo una sostanza che pensa e che vuole. Unita al corpo, essa costituisce la sua essenza tutta intera. Gli atti del pensiero e della volontà non sono movimenti. Questa conclusion traeva Crusio tanto dalla loro moltiplicità e durata, quanto dalla violenza delle azioni prodotte dal pensiero e dalla volontà. Diede egli il nome di intelligenza alla facoltà di pensare in generale. Ho già detto che, secondo lui, l'intelligenza si compone di molte forze radicali e di facoltà derivate, che hanno tutte ciò di comune, che sono tante maniere di pensare, e che concorrono alla conoscenza del vero. Credette Crusio essere la coscienza una forza radicale particolare. Lo è pure la volontà, o piuttosto è un complesso di forze radicali particolari che si accordano nel render possibile di agire a norma delle idee; perchè la semplice intelligenza non può produrre azioni reali, ma bisogna che la volontà si unisca alla attività della

intelligenza affinchè divenga una azione reale. La volontà di tutti gli spiriti ragionevoli è dotata della libertà indifferente, vale a dire che è bensì spinta da motivi, ma che non è però determinata a seguire l'impulso più forte, a meno che i motivi non sieno troppo possenti. Stando a Crusio, l'attività di una sostanza non altro suppone che l'esistenza di una forza per produrla, e la sostanza non ha però bisogno di essere determinata necessariamente. La volontà libera è la forza dominante negli spiriti ragionevoli. Tutti gli spiriti sono cause attive; debbono dunque poter cominciare a loro volontà i moti, col mezzo dei quali agiscono gli uni sugli altri. Ma la volontà è soltanto la causa del moto animale, senza essere quella del vitale, non dipendendo il moto vitale dalla volontà, ma dall'anima in generale. La volontà di Dio che prescrive il dovere è la legge per le creature ragionevoli, e Dio esige una cieca obbedienza.

Crusio provò l'immortalità dell'anima nel seguente modo: Tutti gli spiriti sono

suscettibili di uno scopo finale permanente; anzi vi tendono. Siffatta capacità e tendenza non possono essere state introdotte da Dio nella natura; dunque devono persistere, affine di realizzare lo scopo finale. Se si volesse negare l'esistenza futura degli spiriti, si distruggerebbe lo scopo divino finale del mondo, e arriverebbe un'epoca, in cui tutta intera la creazione sarebbe vana ed inutile.

Contro l'armonia prestabilita di Leibnizio obbiettò Crusio, che le cose identiche sono le sole che puonno essere poste in armonia insieme; ma che gli spiriti ed i corpi sono di natura talmente disparata che non può esservi armonia tra loro. Senza osservare che è assolutamente impossibile di provar la maggiore di questo ragionamento, Crusio nello stabilirlo non fece nemmeno riflesso che le monadi sono identiche, secondo Leibnizio, di modo che questa ragione permette di sostenerne l'armonia prestabilita. Egli stesso ammise l'ipotesi della influenza fisica, che nulla spiega, perchè si può dimandare qual è la causa della possibi-

lità della influenza reciproca del corpo e dell'anima. Ciò ch' egli aggiunse per rendere codesta teoria più intelligibile non bastò a dissiparne l' oscurità.

Ma checchessia delle sue sottigliezze, della sua mistica oscurità, delle diffuse sue idee, de' suoi dommi privi di fondamento, e della terminologia con la quale presunse distinguere il suo sistema, Crusio ebbe, e come scrittore e come professore, una grande celebrità, che però fu brevissima; e la dovette all' aver egli realmente molta sagacità per iscoprire alcuni lati deboli del volfianismo, ed all' aversi conciliato l' approvazione di tutti gli altri antagonisti di essa dottrina, ed anche di quelli, che non avevano opinioni conformi alle sue. Ma la sua filosofia era sopra tutto raccomandabile per lo indeterminatismo da lei sostenuto, poichè il principale rimprovero diretto al sistema combinato di Leibnizio e di Volfio era quello che conducesse al fatalismo. Giova peranco aggiungere l' armonia che Crusio credette stabilire tra la filosofia e la dommatica ortodossa della

Chiesa, per cui venne applaudito da parecchi teologi del tempo suo, che non prevedevano la possibilità di riuscirvi meglio di lui. Nondimeno quando si esaminò con un poco di attenzione la sua filosofia, e che se ne scopersero i numerosi difetti, cadde tosto nel discredito e nell' obblio. Ebbe anche Crusio il dispiacere di sopravvivere alla sua gloria (1).

Gioachimo Giorgio Darjes, contemporaneo di Baumgarten, di Crusio, e di Mejero, rivalizzò di gloria con essi in filosofia. Egli nacque nel 1714, e nel 1738 dettò filosofia e giurisprudenza a Jena con credito straordinario, dicendo egli stesso nel proemio al suo *Discorso sul diritto di natura e su quel delle genti* di contare più di dieci mila ascoltatori nello spazio di ventisett' anni. Federico il grande ebbe per accidente occasion di conoscere la celebrità da esso acquistata, e il nominò

(1) Le opere sue principali, oltre la precitata, sono: *Epistola de summis rationis principiis, spectatim de principio rationis determinantis* = *Abbozzo di verità razionali, in quanto si trovano opposte alle verità contingenti*, in tedesco = e *L' arte di vivere ragionevolmente*, anch' essa in tedesco.

racchiude, oltre il resto, assai buone regole sulla invenzione della verità, la determinazione delle idee, l'esperienza, e la verisimiglianza. Si distaccò pure dagli altri logici rispetto a molti punti, ma però differiva da essi più per la maniera di esprimersi, che pel fondo della cosa.

Egli escluse, come non suscettibile di una applicazione generale, la proposizione che tutto ciò che è determinato dall' essenza di una cosa, esiste necessariamente in essa cosa. Diffatto, diceva egli, l' essenza della cosa ne determina anche le parti esteriori essenziali, le quali possono venir distrutte da altre cose sopraggiunte. Darjes si allontanò molto più dal sistema di Volfio nella metafisica. In questa biasimò, con Crusio e con tanti altri, l' uso illimitato che i volfiani facevano del principio della ragion sufficiente; e ne' suoi *Divertimenti filosofici* argomentò particolarmente contro la prova da Baumgarten data della validità assoluta di cotal principio. Il principale rimprovero ch' egli fece alla filosofia di Volfio fu quello che conduce al determinati-

smo, e che distrugge la moralità. Egli non escluse assolutamente il principio della ragion sufficiente, ma volle ristringerne l'uso. Secondo l'opinion sua, non altro ha necessariamente in una cosa una ragion sufficiente fuorchè ciò che non fa parte di essenza della cosa medesima, ben inteso altresì che vi sia verità nell'associazione. Darjes pose la ragione fuor della cosa, dentro la quale per conseguenza non vi può essere nessuna ragione della sua essenza, e dei suoi caratteri essenziali. Per questo stesso motivo pretese che l'errore nasca in noi senza ragion sufficiente.

Le sostanze ragionevoli hanno una libertà indifferente, vale a dire una forza che può produrre azioni senza determinazione esterna, e che ha parimenti il potere di determinarsi a certe azioni senza ragion sufficiente per iscegliere tale o tal altra, perchè i motivi, quand'anche non fosse che in idea, sono indifferenti, o perchè si può conseguire uno scopo col soccorso di molti mezzi; circostanza sulla quale conviene dipoi riflettere. Posta que-

sta teoria, non rilevandosi la possibilità dell' armonia prestabilita dei movimenti meccanici del corpo e delle azioni libere dell' anima, Darjes si dichiarò contrario alla ipotesi leibniziana, e preferì quella della influenza fisica.

Non meno irreconciliabile con tale teoria parve l' ottimismo, perocchè si può abusare della libertà, e ciò distrugge il migliore de' mondi possibili, benchè Dio abbia creato e conservi, generalmente parlando, questo mondo, come fosse il migliore. Dappoi che la sostanza infinita ha creato e conserva le cose finite, debbono queste essere le più perfette nel genere loro; ma possono divenire imperfette a cagione de' loro liberi e spontanei effetti; come realmente diventano.

Concesse Daries alle sostanze semplici una estensione, ma soltanto ideale, perchè tai sostanze non potrebbero trovarsi in un luogo matematicamente esteso. Oltre a ciò le monadi erano agli occhi suoi non solo attive ma anche passive, cosicchè stabilì tra esse una particolar distinzione. Molte dispute ebbe a sostener

contro i partigiani del sistema combinato di Leibnizio e di Volfio intorno alle sue proprie opinioni metafisiche, e le confutò ne' suoi *Divertimenti filosofici*, non però sempre con buon successo, perchè i suoi argomenti contra il volfianismo procedevano le più volte dall' aver egli male interpretato quel sistema.

Il diritto di natura e quel delle genti di Darjes noti ci sono per mezzo del compendio che ne scrisse, non che delle sue lezioni sullo stesso compendio, che vennero stampate giusta i quaderni di un suo allievo riletti e corretti da lui medesimo, e che sono preziose, perchè ci fanno conoscere il metodo che allor tenevasi per insegnare la filosofia, e lo stile usato ne' corsi accademici. Darjes divide la filosofia pratica in tre rami principali, che sono il diritto naturale, la morale e la politica. Il diritto naturale è la scienza del giusto e dell' ingiusto, relativamente agli uomini, sia considerati isolatamente, sia insieme uniti in corpo di società. La morale è la scienza delle regole che rendono l' uomo abile a

far ciò che è giusto, o ad astenersi da ciò che è ingiusto. La politica finalmente è la scienza che rende l'uomo capace di far uso della sua attitudine a conseguire il suo scopo finale ne' casi che gli si presentano.

L'inesattezza e la mancanza di precisione, che si scorge in queste tre definizioni delle parti della filosofia pratica, regnano parimenti nelle spiegazioni che Darjes volle darne; i principj però sono quelli stessi de' volfiani, cioè: *Tu non devi diminuire nè la tua perfezione, nè quella degli altri*, e questo è il principio del diritto naturale: *Tu devi accrescere la tua perfezione e quella degli altri*, è il principio della morale: *Adopera i mezzi convenienti a giugnere a questo scopo*, è quello della politica.

Il *Discorso sul diritto di natura e quel delle genti* ha pure un lato che lo rende istruttivo ed interessante, perchè contiene una critica delle antiche idee secondo i tre principj dall' autore ammessi, e non solamente può servire ad acquistare una cognizione istorica di esse idee, ma in-

dica eziandio non brevemente il rapporto che passa tra la filosofia di Volfio e quella de' suoi predecessori, rispetto alla parte pratica. In politica seguì Darjes il sistema delle *Istituzioni politiche* del barone di Bielefeld, i cui principj espose succintamente in lingua tedesca.

Come scrittore, Darjes ebbe molto maggiore popolarità di Crusio e di Baumgarten, ma non ebbe nè la sagacità del primo, nè la profondità, la precisione, lo spirito sistematico del secondo. Assai scorretto è il suo stile, pieno di espressioni e frasi tolte da idiomi stranieri, e spezialmente dal latino, ed anche nojoso per la sua prolissità e secchezza; sopra di che Mejero gli fu di molto superiore. Riguardo al diritto naturale ebbe altresì per antagonisti Gian Cristiano Claproth nello *Schizzo del diritto di natura*, e Gian Giacomo Schmaus nel *Nuovo sistema del diritto della natura*, i quali fondarono questo diritto sulle naturali inclinazioni dell' uomo. Darjes non ebbe nemmeno tanto spirito nè tanta dottrina da difendere le sue proprie opinioni con-

tro que' due formidabili avversarj, e per confutare le loro.

## Cap. IX.

*Storia e filosofia di Crousaz e di Creuz.*

Uno degli eccletici più dotati di gusto e di sagacità, ma al tempo stesso un de' più ardenti nemici del volfianismo, benchè in molti punti si accostasse a questo sistema, fu Giovan Pietro di Crousaz, professore di filosofia e di matematica a Losanna, indi a Gottinga, e finalmente consigliere della legazione svedese, ed ajo di Federico principe di Assia-Cassel. Le sue opere, quasi tutte scritte in francese, offrono il quadro più veridico e più seducente dell' eccletismo di quel tempo relativamente ai principali oggetti delle ricerche filosofiche in generale.

La sua grand' opera sulla logica (*Sistema delle riflessioni che possono contribuire alla chiarezza ed estensione delle*

*nostre cognizioni*) nel quale trattansi pure alcune materie, che, propriamente parlando, dipendono dalla psicologia empirica e dalla metafisica, è oggi ancora istruttiva. Ella si compone di quattro parti. La prima versa sulla natura delle sensazioni e delle idee; delle facoltà dell'anima per cui tali sensazioni ed idee sono generate, conservate, rinnovate e modificate, come sono i sensi, l'immaginazione, la memoria, la volontà, il sistema delle inclinazioni e le facoltà dell'attenzione; de' differenti rapporti tra loro; e finalmente delle loro differenze subbiettive, per quanto esser possano o chiare od oscure, evidenti o diffuse, semplici o composte, concrete o astratte, compiute o imperfette. Nella seconda parte l'autore esamina la natura del giudizio, le varie specie di proposizioni, la divisione delle proposizioni in vere e false, certe, incerte e verisimili, il pirronismo, i principj, i pregiudizj, e le cause principali de' nostri errori. La terza parte contiene la teoria del ragionamento, del miglior modo di porre una que-

stione, della scoperta delle prove, della maniera di ben valersene, de' sofismi, de' sillogismi semplici e composti, e di alcuni altri mezzi che si vollero sostituire al ragionamento per giugnere a conoscere la verità. La quarta parte non altro concerne che il metodo, e prima vi si tratta del metodo in generale e de' mezzi di avvicinarsi alla perfezione della conoscenza, poi del metodo di illuminare se medesimo, di studiare ed istruire gli altri, poi de' metodi analitici e sistematici, e finalmente della difinizione, della divisione, della disposizione degli argomenti, ecc.

Oltre quest' opera sulla logica, Crousaz pubblicò le *Osservazioni critiche sul Compendio della logica di Volfio*, nelle quali si estese eziandio sul tutto insieme della filosofia leibniziana e volfiana, e che furono per avventura la critica più perfetta e più spiritosa che sino allora ne fosse comparsa. Biasimò egli principalmente il metodo di Volfio, che guida alla pedanteria nella maniera di pensare e in quella di trattare tutte le scienze.

Biasimò pure la prolissità interminabile degli scritti del filosofo tedesco, che era conseguenza del suo metodo. Quanto ai dommi particolari del sistema, combattè specialmente l'armonia prestabilita e le monadi, l'idea delle quali parevagli non offerir senso alcuno, o implicare contraddizione. In criticando la logica stessa rimproverò a Volfio di non avere precisione nè nelle idee nè nelle espressioni, malgrado l'affettazione sua di seguire un severo ordine didattico, e tal rimprovero giustificò con gran numero di patenti esempj. Uno de' principj di Volfio era, che fra tutte le cose possibili una deve necessariamente esistere per se medesima; Crousaz però fece osservare che una cosa possibile può essere e può anche non essere, consistendo precisamente in ciò il carattere della cosa possibile; se dunque vi ha una cosa necessaria per se medesima, non può essa giammai far parte delle cose possibili; dunque il principio di Volfio contiene una evidente contraddizione.

L' *Esame del pirronismo antico e mo-*

*derno*, ed il libro *Dello spirito umano, sostanza differente dal corpo, attiva, libera, ed immortale*, che sino a certo punto dipendono immediatamente l'un dall' altro, sono infinitamente più rimarchevoli che non è il trattato sulla logica. Crousaz prese il partito di scrivere pel primo, essendosi accorto che i filosofi del suo tempo, o almeno quelle persone che pretendevano di formare la classe più illuminata della società, si perdevano ne' due estremi, scetticismo o fanatismo, egualmente entrambi funesti al soddisfacimento ed alla moralità dell' uomo. Bayle, ne' moderni tempi, erasi messo alla testa della prima setta; e non puossi per lo meno negare che le opere sue sparse e lette per tutto non abbiano singolarmente contribuito a propagare lo scetticismo; ma i suoi ragionamenti erano tanto più difficili a confutarsi, quanto più disseminate si trovavano nel suo Dizionario e nelle altre sue opere le materie filosofiche e gli argomenti sì favorevoli che contrarj ad alcuni dommi della filosofia, cosicchè bisognava cominciare

dall' intraprendere una penosa fatica a raccoglierle sotto un solo punto di vista, e unirle in corpo di dottrina. L' influenza esercitata da Bayle sulla filosofia mosse Crousaz a dirigere segnatamente contra lui la sua confutazione dello scetticismo moderno, tanto più ch' egli lo considerava altresì come apostolo principale dell'ateismo e della immoralità. Ebbe ragione in riguardar Sesto Empirico qual capo dello scetticismo degli antichi, del quale perciò fece un esame critico particolare e molto esteso. Il suo libro contro il pirronismo racchiude tre parti; la prima fa conoscere il carattere e le cause dello scetticismo in genere, come anche i mezzi di rimediarvi; la seconda è una confutazione di Sesto Empirico; la terza lo è pure dello scetticismo moderno, e in particolare di quello di Bayle.

Essendo sommamente prolissa la critica che Crousaz fa del pirronismo, io mi limiterò ad accennare alcune delle principali sue osservazioni più importanti su quella maniera di ragionare, e ad in-

dicar poscia le risultanze generali che ne derivano.

Il pirronismo pare incompatibile con l' umana natura, ed anche quasi del tutto impossibile. Non è diffatto uno stato naturale della mente, ma bensì fattizio, e spesso, anzi che essere reale, non è che pura affettazione. Ma come disposizione filosofica, sia fattizia e reale o sia affettata, ha però le sue ragioni nella natura umana; e in quel modo che possiamo famigliarizzarci con le maggiori follie e coi maggiori vizj, accostumandovisi a poco a poco, così è possibile di abituarsi per gradi al pirronismo, poichè i dubbj cominciano a promoversi sopra alcune parti isolate della conoscenza, e finiscono con lo estendersi sul tutto insieme, e financo sui principj della conoscenza medesima. La debolezza e l' imperfezione della intelligenza umana sono la prima e principale causa del pirronismo. Si esige da lei più di quello ch' ella può dare, e non potendo la domanda che le si fa venir soddisfatta, si diventa disposto a disprezzare l' umana conoscenza, ed a

combattere l' esistenza della verità in generale.

Ma altre ragioni ancora favoriscono il pirronismo, ovvero inducono ad affettarlo; e son le seguenti: l' amor proprio il qual si alimenta dubitando di ciò che tanti altri uomini credono o credettero vero: l' impazienza che non permette agli uomini di cercare e proseguire tranquillamente il cammino che conduce alla verità, e di ben adoperare i mezzi capaci di condurre allo scopo: l' abitudine sì frequente di confondere il certo con l' incerto: lo spirito di controversia, che ha molto contribuito a generare il pirronismo presso gli antichi, e ad ispirarne il gusto a varj scrittori moderni: una smisurata ambizione che fa sperare di giungere alla gloria ed alla felicità, o di acquistar fama, dubitando di opinioni e dottrine ricevute: gli studj superficiali: la leggerezza della mente che induce a sfiorar molti rami della letteratura, senza approfondirne veruno: la sregolata avidità di sapere, che fa aspirare a cognizioni impossibili: un falso metodo, che rende

tutte le verità sospette ad un uomo parziale, perchè non lo appagano, e perchè se ne trova deluso: l'indifferenza per il ben essere del genere umano, congiunta alla invidia ed alla vanità: la dissidenza delle opinioni de' filosofi ed altri dotti intorno a medesimi oggetti: la diversità de' metodi d'insegnamento, perchè un maestro detta spesso al contrario di un altro, e nessuno può comunicare la sua convinzione a' suoi uditori: e finalmente la ripugnanza per la verità della rivelazione.

Si vede che Crousaz espone tutte a fascio le cagioni dialettiche, psicologiche, morali, e politiche del pirronismo. Nondimeno le discute molto compiutamente, eccetto quelle che dipendono dalla natura delle facoltà intellettuali, e del rapporto loro agli oggetti; le quali diffatto sono quelle ch' egli ha meno illustrate, benchè dovesse anzi sovr' esse insistere più che sull' altre, perchè sono la fonte del pirronismo filosofico propriamente detto.

Il pirronismo è troppo funesto per ogni riguardo al riposo ed al ben essere

degli uomini, perchè non sia necessario di pensare ai mezzi di ovviarvi e rimediarvi, o almeno di restringerlo in tai confini che non gli permettano di più oltre corrompere lo spirito ed il cuore. Qui Crousaz espone varj eccellenti precetti. L'amore della verità è naturale all'uomo, il qual deve lasciarlo diventar dominante in lui. Questo amore gli fa temer d'ingannarsi e lo eccita ad applicarsi: ne corregge l'impazienza, lo rende circospetto ne' suoi giudizj, gli ispira avversione per la caparbietà e lo spirito di controversia; e lo dispone in quella vece ad accogliere le istruzioni degli altri, e gli insegna a posporre qualunque interesse a quello della verità, ad isfuggire lo spirito di partito, a non abborrire o rigettare una opinione perchè il tale o il tal altro la professa, lo trattiene dal troppo affrettarsi a far sistemi, e finalmente gli apprende a ben posare le questioni ed a discuterle profondamente. Ma per quanto sieno per se medesime eccellenti queste regole, e che conformandovisi si possa evitare una disordi-

nata e nocevole tendenza a dubitare, pure non sono che psicologiche e morali, e non attaccano lo scetticismo nella sua radice.

Nella sua critica del pirronismo propriamente detto, e quale ci viene presentato negli scritti di Sesto Empirico, Crousaz comincia ad impegnare in via generica il lettore ad osservare le contraddizioni de' pirronisti nel modo loro di filosofare, ed a mostrare che non solo i loro ragionamenti sono in moltissimi casi non altro che puri sofismi, ma eziandio che essi non rimangono altrimente fedeli al carattere della loro filosofia, e che anzi non è cosa rara di vederli prendere un tono non meno dommatico di quello de' loro avversarj. Trascorre poi le *Ipotiposi* di Sesto, e così anche i suoi libri *contro i matematici*, e cerca di confutare i suoi argomenti scettici. Nello stesso tempo volgesi ad alcun altro scettico, tanto delle sette megarese ed accademica, quanto de' tempi moderni, perchè hanno adoperato gli stessi argomenti degli antichi pirro-

nisti, o hanno intrapreso ad aumentarne la forza. Qui il più frequentemente preso di mira è Bayle, di cui principalmente combatte i dubbj, presi dai pirronisti ed altri antichi filosofi, contro l'esistenza del mondo fisico, la realità del moto, ecc. Ai dubbi de' pirronisti contro l'esistenza di Dio, oppone la seguente dimostrazione, che può valere a far conoscere quale antagonista lo scetticismo trovò in lui: egli tocca leggermente i cangiamenti che accadono nel mondo; fa d'uopo che tai cangiamenti abbiano una causa; ma la ragione ci conduce ad una causa prima, e ci impone la necessità di riconoscerla; questa causa prima è eterna e necessaria; oltre a ciò ella è una intelligenza, ed infinita è la sua natura non meno che la sua possanza.

La critica dello scetticismo moderno è assai più minuziosa, e Bayle spezialmente non vi è risparmiato. Crousaz lo accusa soventi volte con alterata parzialità di aver giurato un odio implacabile ai teologi, e formato il progetto di distruggere ogni religione. Non la perdona nem-

meno alla sua moralità personale, rimproverandolo ad ogni istante degli scandalosi aneddoti e delle dicerie plateali che ha introdotto in moltissimi articoli del suo Dizionario ad oggetto di eccitar maggiormente la curiosità della moltitudine. L'avarizia, l'arroganza, la sfrontatezza, secondo l'opinione di Crousaz, non conducono sì direttamente ed immediatamente all'ateismo, quanto una impura disposizione del morale e del fisico alla voluttà, e Bayle fece un gran male svegliandola ed alimentandola co' suoi scritti. Nessuna anche leggerissima scusa vuole Crousaz ammettere per giustificazione del francese filosofo. Se un uomo, dic'egli, pieno di spirito e di cognizione si fosse proposto di volgere in ridicolo e rendere spregevole la ragione e la verità, la rivelazione e la religione, e di far credere agli altri che il piacere de' sensi è l'unica via della salute per essi, non avrebbe potuto tener altra via che quella tenuta da Bayle. Come nasce adunque che un uomo sì spiritoso ed istruito non siasi avveduto che le sue opere non potevano

avere altro effetto che quello di conseguire uno scopo sì vergognoso? È dunque molto difficile il credere che tutti gli aneddoti ed allusioni scandalose, di cui ha ripieno il suo Dizionario, non sieno ad altro destinate che a rallegrare lo spirito del lettore, e non tendano ad un fine, che appunto per essere detestabile in se medesimo, ci autorizza a conchiuderne la depravazione del carattere di Bayle. Del resto, Bayle ebbe intenzione di distruggere tutte le virtù filosofiche e la religione, come ne fanno prova anche le celie indecenti ch'ei si permette ad ogni occasione intorno ai dommi della filosofia e della religione, come pure intorno ai loro autori e difensori.

Entra Crousaz in minutissimi ragguagli per giustificare le accuse ch'egli fa al carattere di Bayle, e veramente, benchè si debba confessare che il suo zelo ortodosso lo trasporta soventi volte troppo'oltre e lo spinge a denigrare ingiustamente il carattere filosofico e morale del suo avversario, egli è molto difficile di difenderlo da molte delle sue imputa-

zioni, massimamente ove si prenda a considerare lo stato in cui trovavasi allora la teologia, e il grado de' lumi filosofici sparsi a quell' epoca nel popolo. L' anticritica di Crousaz è molto istruttiva per la storia della filosofia e della teologia, perchè contiene una collezione compiuta de' rimproveri che i teologi e filosofi di que' giorni fecero o poterono fare ai tentativi ed agli scritti di Bayle, ancorchè in più casi senza una ragion sufficiente, e talvolta anche a torto. Vi regna però quello stesso difetto che è in tutta l' opera di Crousaz, cioè prolissità e molto disordine. Altronde i ragionamenti versano molto meno sulla filosofia che sulla teologia positiva, e sui contrasti che Bayle ebbe a sostenere coi teologi del suo tempo intorno a parecchi dommi da lui combattuti.

Quanto a ciò che spetta alla filosofia propriamente detta, Crousaz esamina in un modo speciale il pirronismo logico, storico, fisico e morale, e si sforza di rovesciare i dubbj di Bayle contro l' esistenza della verità in generale, quella

di una storia vera, il carattere istoricamente vero de' miracoli, l' esistenza del vuoto obbiettivo e del moto, e infine quella de' principj fissi e generici della morale. Si giova spesse volte con rara abilità dialettica delle contraddizioni che si osservano nelle asserzioni stesse di Bayle, e nelle quali fu egli frequentemente strascinato dalla istabilità delle sue idee e dalle disposizioni della sua mente, del suo umore e del suo carattere. Quindi, per esempio, mostra che Bayle dopo aver negata l' evidenza logica pretende però egli stesso di esporre alcune prove logicamente vere, e ne ha pure allegato varie in diversi luoghi delle sue opere; che lo stesso scrittore, dubitando della veracità istorica de' miracoli ne ha espressamente sostenuta l' autenticità ne' suoi ragionamenti contro lo spinosismo, dove gli forniscono armi favorevoli alla sua causa; finalmente, che sebbene attaccasse l' esistenza de' principj morali generalmente applicabili e valevoli, videsi però costretto in alcuni altri passi di ammetterli.

Passa indi Crousaz alla critica de' ragionamenti scettici di Bayle contro l'esistenza di Dio, e sulle seguenti questioni: Se la conservazione del mondo sia una continuazione della creazione? Di qual natura sia l'anima umana? Se l'uomo sia libero? In che consiste la felicità dell' uomo? Cosa sia la Provvidenza?

Nel capitolo che tratta dell'anima umana Crousaz argomenta in particolare contro l'idea che l'anima sia una sostanza materiale ed estesa, perchè, dic' egli, una sostanza estesa non può assolutamente pensare. Prova quindi la spiritualità e l'immortalità dell' anima per mezzo del libero arbitrio; e rifiuta le obbiezioni tratte dalla associazione dell' anima col corpo, e della sua presenza in un luogo. Egli determina con molta esattezza la differenza che passa tra l'anima dell'uomo e quella delle bestie, combattendo l'asserzione cartesiana che le bestie siano mere macchine viventi. Le bestie hanno sensazioni, percezioni, e coscienza di se, ma non hanno la facoltà di riflettere sulle loro percezioni, di risalire sino alle

cause ed alle fonti di esse, e di paragonare nè il passato nè l'avvenire col presente; ed è perciò che non sono atte a prendere le convenienti misure per l'avvenire, a meno che l'istinto non ve le determini meccanicamente.

Nel capitolo sul libero arbitrio Crousaz fa la sagacissima osservazione, che la libertà si mantiene sempre in una maniera occulta, anche nel sistema de' partigiani del più assoluto fatalismo. Leibnizio salvò la Provvidenza dal rimprovero di tollerare il male nel mondo, allegando l'incredibile quantità di beni che dal male derivano; egli suppone che Giove introduca un uomo nel tempio del Destino: costui vede ivi quanto resti disonorata Lucrezia, ma vi mira al tempo stesso l'espulsion de' tiranni, la libertà di Roma, il disinteresse patriotico, la giustizia e l'eroico valore di quegli antichi Romani che maggiormente contribuirono alla possanza ed alla gloria della repubblica. Ciò non ostante, perchè si ammirano le virtù de' primi Romani? Non per altra ragione sicuramente se non

perchè tacitamente si suppone che fossero tutte azioni libere. Lo stesso Bayle ammette spesso il libero arbitrio, ancorchè lo neghi in parole. Aggiungasi che la libertà è la fonte del ben essere di un ente ragionevole, il quale senz' essa non può trovarsi felice giammai. La convinzione del fatalismo che alcuni filosofi assicurano, o almeno affettano di avere, nulla realmente ha che possa consolare e rallegrar l'uomo considerato come ente ragionevole. Le colpe degli uomini, appunto perchè son liberi, non puonno imputarsi alla Provvidenza; la privazione della prosperità, di cui certuni soffrono sì evidentemente, non è cosa che possa rimproverarsi alla divina bontà; ma nel sistema del fatalismo, se non si adotta interamente la dottrina del caso e l'ateismo, i peccati ed i mali cui gli uomini sono esposti non si possono spiegare.

Supposta l'esistenza del libero arbitrio, Crousaz cerca parimenti di spiegare e giustificare i mali naturali, che non si può riguardare quai conseguenze di azioni libere, ma che aver possono sovr' esse

una prossima o remota influenza; come sono gli effetti disarmonici ed imperfetti della natura, i dolori fisici dei bambini, il continuo miscuglio di avvenimenti piacevoli e dispiacevoli che dipendono da circostanze esterne accidentali, le cure ed afflizioni che ci aggravano senza colpa nostra, e infine le malattie.

Dopo aver procurato di giustificare la Divinità rispetto al bene ed al male che esistono nel mondo, cerca Crousaz di mostrare che non può nulla conchiudersi contro l' esistenza della Provvidenza. Appena ho io bisogno di dire che le sue riflessioni, spesso anche appoggiate ai dommi della teologia positiva, non sono sempre tali da resistere ad un rigoroso scetticismo filosofico. Confessa egli stesso che noi non siamo abbastanza illuminati per nulla decidere sul contegno della Provvidenza, maniera di tagliare il nodo gordiano, che toglie però ogni ulteriore possibilità di dubitare della Provvidenza medesima.

Verso la fine del suo libro Crousaz spiega anche più amplamente gli effetti

funesti del pirronismo sulla società in generale, perocchè questa specie di filosofia scuote e scava i fondamenti della morale e della religione. Egli insiste particolarmente sui beni che la religione procura agli stati, rende migliori gli uomini, e per conseguenza più felici. Per convincersi di questa verità, basta paragonare la vita de' veri cristiani con quella de' pagani o degli atei moderni, e il paralello sarà interamente vantaggioso ai primi. La religione è, se non l' unico, almeno uno de' principali mezzi per garantire i sudditi dalla tirannia de' principi, perchè essa ne incatena la coscienza. Figurisi un sovrano ateo, ed un intero popolo egualmente composto di atei: che ammasso di tirannia e di anarchia non se ne vedrà risultare! L' esperienza ha insegnato che la decadenza della religione segue sempre passo a passo l' accrescimento della licenza de' costumi. Alcune delle accuse di Bayle si riferiscono bensì al paganesimo, o alle false religioni in generale, ma non attaccano il cristianesimo. Si può rimproverare intolleranza e

superstizione a più d'una religion falsa, ma non a quella de' cristiani, presa nel suo vero senso e nel suo vero spirito. Può benissimo darsi che l'ateo sia virtuoso; ma, s'egli vuole agire in un modo conseguente a' suoi principj, lo è, o per egoismo, e in tal caso diventa facilmente vizioso tosto che il suo personale interesse lo esiga, o per effetto di un puro capriccio che non si fonda sopra veruna ragione. Ora, poichè la virtù senza religione manca di base e di appoggio, non si può ammettere che la moralità possa essere sparsa e dominante in un popolo che non ha religione. Le leggi stesse dello stato e l'autorità del sovrano perdono il potere di agire sulla volontà dei sudditi, quando la religione non li assicuri. Dunque il pirronismo, che distrugge la religione, è per la società, tanto in generale che in particolare, un veleno, di cui ogni ragionevole filosofia combatter deve gli effetti con ogni sua forza, e Bayle fu cattivissimo uomo, ovvero non seppe ciò che si facesse, malgrado tutta la sua scienza e il suo genio, al-

lorchè favorì lo scetticismo, anzi il proclamò formalmente a pregiudizio della religione. Si vede che Crousaz parla qui di una religione che non rassomigliasi in nulla a quella del suo tempo; ed era questa precisamente di cui Bayle fu sì malcontento, e della quale attaccò i dommi con gli argomenti dello scetticismo. Altronde, ed anche frequentissimamente, Crousaz confonde la morale con la religione, e a questa il frutto dell' altra attribuisce. Appena fa egli osservare che la religione, quale un popolo la ammette e la pratica, cioè accompagnata da molto fanatismo, può ripugnare alla ragione, ed essere per conseguenza perniciosissima. Pare non abbia egli concepita l' idea di una religione ragionata che possa tener luogo di un culto positivo preso dalla rivelazione, o almeno pare che questa idea non siasi presentata a lui chiaramente, sì che potesse egli modificar la maniera del suo pensare intorno alla filosofia ed alla teologia in generale.

L' opera di Crousaz intitolata: *Dello spirito umano, sostanza differente del*

*corpo, attiva, libera ed immortale*, è, propriamente parlando, lo sviluppo di un piccolo trattato *De mente humana* da lui pubblicato in sua gioventù. Essa è composta in forma di lettere. Gli argomenti vi sono principalmente opposti alla ipotesi leibniziana dell'armonia prestabilita, ed a coloro che la sostenevano verso quell'epoca, tra i quali Volfio e Bilfingero. Crousaz cita anche le obbiezioni già fatte prima di lui: che il sistema di Leibnizio conduce al fatalismo: ch' egli dipinge Dio come autore del male: che se l' anima è una monade che sussiste da se medesima, non avvi più alcuna causa della sua associazione col corpo, perchè questo le diventa inutile. L'anima è una sostanza pensante e semplice, e ciò stabilisce una differenza specifica tra essa ed il corpo, il quale è una sostanza estesa, composta ed assolutamente incapace di pensare. Oltre a ciò, l'anima ha l'identità di persona, si figura ella stessa il corpo, e da lui si distingue; può anche agire sopra se medesima: qualità e facoltà che mancano tutte al corpo, il

quale non ha nemmeno la coscienza di se stesso, è sempre variabile, e lo è in modo che il principio del cangiamento mai non esiste in lui, ma trovasi costantemente fuori di lui. Ciò che rende l'associazione dell'anima e del corpo sì difficile a spiegarsi si è, secondo Crousaz, che si suppone una sostanza pensante ed una sostanza estesa analoghe ed omogenee nella stessa proporzione precisamente che sono differenti ed eterogenee. Si vuol capire come l'anima sia unita al corpo con una specie di contatto, e si obblia che i soli corpi possono toccarsi, di modo che l'associazione tra l'anima e il corpo debb'essere di tutt'altra natura. L'anima e il corpo concorrono di concerto all'union loro, e ciascuno, conformemente alla natura sua, il corpo co' suoi movimenti, l'anima con le sue sensazioni, suoi pensieri e sue volizioni.

Crousaz trova essere facilissimo di intendere come l'anima produca i movimenti del corpo. L'anima è una immagine di Dio, che ha tutto prodotto con gli atti della sua volontà. Egli volle che

ella potesse eccitar nel corpo alcuni movimenti, e sol perchè il volle l'anima determina eziandio i moti corporei com'egli volle, nè si ha a indagarvi altra finezza; ma siccome l'anima ha la facoltà d'agire sul corpo e di produrne i movimenti, così il corpo anch'esso ha quella di agire sull'anima, e da cotale mutua dipendenza del corpo e dell'anima risulta quello insieme che chiamasi un uomo. L'associazione delle anime e de' corpi era necessaria per compiere la bellezza e le perfezioni dell'universo, ed è per essa che le intelligenze entrano in lega col mondo corporeo. L'uomo per questa disposizione diventa il gran sacerdote di questo corporale universo, di questo tempio della gloria di Dio, che annuncia le sue perfezioni, e che per tutto è abbellito di immagini che lo proclamano. L'uomo rende grazie al Creatore di tutti i corpi, e per parte loro e per sua parte; approffitta della vista loro, spiega la loro favella, gli presta la sua. Una tale teoria dell'armonia tra il corpo e l'anima posa, come si vede, sulla ipotesi, che si

deve cercare la causa di essa armonia in Dio, perchè egli è il Creatore dell' universo, ma anche sulla supposizione che il corpo non può pensare, essendo sostanza composta ed estesa, e che in conseguenza l'anima, che è sostanza pensante, debbe necessariamente esser semplice. Questa ipotesi non offre una spiegazione soddisfacente dell' armonia tra il corpo e l' anima, ed altro non fa che interdire ogni ulteriore ricerca delle cause naturali con ammetterne una iperfisica. Quanto al dire che l' anima essendo una sostanza pensante deve anche esser. semplice, e che il corpo come sostanza estesa non può pensare, Crousaz lo appoggia a più altri ragionamenti filosofici.

Una sostanza estesa ed un pensiero da tal sostanza prodotto, sono due idee incoerenti ed incompatibili. Il pensiero è una attività che si sente da se e da se pur si conosce, perchè è un pensiero. All' incontro una sostanza estesa nè si sente nè si conosce da se stessa. L' idea del pensiero in se stessa è tanto più chiara e precisa quanto minor numero

vi si trova dei caratteri della estensione. Alla obbiezione che noi dobbiamo necessariamente pensar qualche cosa, che questa qualche cosa è sempre estesa, e che per conseguenza l'estensione accompagna il pensiero come carattere inseparabile, Crousaz risponde che il pensiero dee certamente avere un oggetto; ma che tale oggetto non ha bisogno di essere una cosa corporea. Le idee di affermazione, negazione, dubbio, certezza, calma, agitazione dell'animo, hanno un contenuto, ma quel contenuto non è il meno del mondo corporeo; vi sono dunque pensieri assolutamente indipendenti dalla estensione, quanto al loro contenuto. Oltre a ciò, dall'avere i pensieri un contenuto corporeo non ne segue che il corporeo stesso possa pensare.

Ciò che prova che l'anima è semplice, si è, che malgrado il numero delle sue facoltà ed operazioni ella rimane però sempre un solo e medesimo oggetto, che ha la coscienza di quelle diverse facoltà e de' diversi loro atti. Quando una persona parla, colui che la vede, che l'in-

tende, che capisce il senso delle sue parole, che da' suoi discorsi conchiude che essa è presente, che nel tempo stesso prova forse o freddo o noja, è sempre lo stesso. Codesta unità di coscienza dell' anima non sarebbe possibile se l'anima stessa fosse una sostanza corporea. La parte dell'anima che vede, sentirebbe di vedere e nulla più: un'altra che intende sentirebbe soltanto di intendere, ecc. Sarebbe impossibile ad uno stesso soggetto il percepire sensazioni e circostanze differenti. Qui Crousaz si serve ancora di un argomento che Bayle aveva adoperato per provare la semplicità della sostanza dell'anima. Se l'anima fosse corporea si potrebbe immaginarla simile ad una carta geografica; il luogo dove fosse scritto il nome di Losanna avrebbe l'idea di quel nome; lo stesso dicasi di quello ove fosse scritto Ginevra; ma nessuna parte della carta avrebbe idea de' nomi scritti negli altri luoghi, e molto meno una idea di tutto il complesso della carta.

Oltre a ciò, se la sostanza corporea fosse capace di pensare, questa capacità

le sarebbe essenzialmente propria, cosicchè tutti i corpi avrebbero la facoltà di pensare, ovvero sarebbe prerogativa di alcuni corpi e non di tutti. Nessuno ardì per anco di sostenere la prima ipotesi, e se alcuno il tentasse l'esperienza solleverebbesi contra lui: le monadi corporee di Leibnizio che hanno percezioni senza coscienza, sono idee non intelligibili. Ma se il pensiero non è essenzialmente proprio al corpo, e se ne è soltanto una semplice prerogativa, esso non fa parte della natura di esso corpo, ne è diverso, e non vi è congiunto che per accidente. Cosa è adunque allora in se stesso il poter di pensare? Se il Creatore avesse accordata la facoltà di pensare ad un corpo, quel corpo la possederebbe, o in una sola parte o in tutte. Se in tutte, quando ogni parte del corpo pensasse, il pensiero sarebbe contenuto nelle diverse parti di esso corpo, e in guisa tale, che l'una di esse non saprebbe nulla di ciò che l'altra pensasse. Se si vuol dire che lo stesso pensiero sarebbe comune a tutte le parti del cor-

po, esso però non ne sarebbe meno esteso, rispetto alla quantità, ed avrebbe una figura simile a quella del corpo stesso; locchè è assurdo. Se si ammette una sola parte pensante nel corpo, questa parte, essendo corporea, è divisibile all' infinito, e torna la precedente difficoltà, perchè l' unità del soggetto pensante è una condizione da esigersi indispensabilmente. Ma se ogni parte pensante debb' essere un atomo, come potrebbero le immagini degli oggetti, anche i meno estesi, dipingersi su quelle particelle senza estensione? Infine bisognerebbe che le idee possedessero le qualità della sostanza pensante corporea, che consistessero in moti corporei, che percorressero uno spazio, e che rappresentassero le figure dello spazio; bisognerebbe dunque che ve ne fossero di ritonde, di quadrate, di piramidali, ec. Più; le idee corporee dovrebbero accordarsi perfettamente coi corpi medesimi; l' idea del ferro sarebbe essa pure una idea di ferro, e quella di un ciriegio sarebbe un ciriegio. Chi non vede che una tale opinione conduce alle più manifeste assurdità?

Da questo ragionamento di Crousaz per provare che l'anima, in qualità di sostanza pensante, è semplice, si travede com' egli spieghi l'origine delle idee che abbiamo delle cose esterne. Egli le considera come immagini prodotte nel cervello dalla impressione degli oggetti sui sensi, percepite dall'anima, ed elaborate secondo le leggi dell'intelletto. Supponendo ancora che la ipotesi di Malebranche sia vera, e che noi veggiamo tutte le cose in Dio, la conoscenza però, dice Crousaz, non n'è mai possibile fuorchè per le impressioni che fanno sui nostri sensi.

Oltre la semplicità dell' anima, Crousaz cerca pure di dimostrarne la libertà, e di difendere questo domma contro i tanti dubbj accumulati così da'suoi predecessori come dai contemporanei. Le sue principali ragioni in favore della libertà sono tolte dall'indole della coscienza e da quella del sentimento o di soddisfazione o di pentimento che provasi dopo aver fatto buone o cattive azioni. Crousaz sostiene positivamente che la

coscienza della libertà è un argomento che non è confutabile. Di tutte le certezze, dic' egli, nessuna è più certa di quella che posa sulla coscienza immediata. Io sento che esisto, e cosa può farmene dubitare? Sento che penso, e sarebbe impossibile ch' io credessi il contrario. Sento parimenti che io mi risolvo liberamente da me stesso ad agire: perchè non mi riporterò io qui a ciò che sento? È vero che il potere di determinarsi liberamente da se non sempre si manifesta con la medesima facilità; ma perchè un uomo è talvolta determinato rapidamente ad una risoluzione, mentre in altre circostanze ha bisogno di fare uno sforzo per prendere un partito qualunque, da ciò, dico, conchiudere che non siamo liberi e che non possiamo scegliere mai, questo sarebbe un ragionar presso a poco con quella stessa esattezza per cui pretenderessimo che l' uomo non può camminare, perchè qualche volta nol può veramente; e perchè l' andare gli costi di sovente uno sforzo penoso.

La libertà non è distrutta dall' essere

le azioni nostre influenzate da alcun motivo. Se alcun dicesse di essersi determinato da se, mercè l'attenzione posta a tale o tal altro motivo, chi potrebbe biasimare questo modo di esprimersi? Quando un uomo sospende la sua decisione per meditarne l'esistenza o gli effetti, e che poscia, quando passa a compiere la sua risoluzione, gli effetti corrispondono allo intento, egli merita lode per questa circostanza appunto di essere stato assai padrone di se medesimo per sospendere la sua decisione. All' incontro va biasimato di risolversi con precipizio, e prendere false misure, per non aver preso tempo a riflettere, come avrebbe potuto farlo nella sua qualità d' uomo libero.

Crousaz confuta eziandio molte obbiezioni contro il libero arbitrio. Certi dommatici, per esempio, pretesero che le azioni degli uomini sono determinate dall' egoismo, e per conseguenza non sono libere. Se si desse il caso che si lasciasse ad una persona la scelta di gittarsi o non gittarsi fuori da un alto balcone, sce-

glierebbe senz' altro di non gittarsi, non già per libertà ma per amore di se medesimo: dunque l' azion sua sarebbe determinata. Crousaz risponde assai giustamente, che la libertà non esclude in modo alcuno i motivi ragionevoli che possono determinarci ad una di due azioni contrarie, e indurci a trascurar l'altra, ma che non ne risulta che tutte le azioni sieno determinate meccanicamente dall'egoismo; perchè non puossi negare che un individuo non possa precipitarsi da un balcone, a malgrado dell' amor di se stesso, benchè sia certo che egli ragionevolmente nol farebbe mai.

Prende pure Crousaz a confutar l'obbiezione contro il libero arbitrio, tratta dall' aver Dio preveduto *ab eterno* tutte le azioni degli uomini, di modo che sono tutte determinate dalla sua scienza infinita. Egli sostiene che questo argomento è un sofisma, e dice che non si debbe cercar di abbattere un fatto evidente della coscienza con una ragione dedotta da un oggetto che è interamente oscuro ed ignoto per noi. La libertà è evidente.

All' incontro, come potremmo noi conoscere la maniera con che Dio prevede le cose future, poichè non sappiamo nemmeno intendere come conosca le cose attuali. Un' anima, di cui Dio prevede le determinazioni prima pure ch' ella sia creata, debbe aver già, o non avere, qualche esistenza. Se non esistesse, è una contraddizione che Dio debba sapere anticipatamente le diverse determinazioni del nulla, perocchè ogni nulla rassomiglia agli altri. Ma s' ella esistesse di già prima della creazione, l' anima, quanto alla sua essenza, sarebbe eterna al pari di Dio, e tutte le sue determinazioni hanno la fonte loro nella essenza di Dio. Se dunque si ammette questa supposizione, che distrugge la libertà dell' anima i maggiori delitti dell' uomo divengono effetti immediati della essenza di Dio, che è il fondamento della essenza dell' anima umana. Questo modo di vedere non accordasi per niente col rispetto che dobbiamo alla Divinità. Ma noi onoriamo assai meglio l' Ente supremo pensando che l' anima ha dominio sul corpo, e

che è causa immediata e reale delle sue proprie determinazioni. Quand' essa commette azioni viziose, avrebbe potuto evitarle: la Divinità volle che la condotta moralmente buona dell' uomo fosse conseguenza di un' azione libera, acciò divenisse meritoria. La risposta di Crousaz consiste dunque nel trovar impossibile di capire come la scienza infinita di Dio si concilii col libero arbitrio, ma pensò che siffatta incomprensibilità non sia una ragione per negare l' esistenza della libertà, perchè i fatalisti non riescono meglio ad accordare le cattive azioni dell' uomo con la scienza infinita e con la santità di Dio, e perchè il domma del libero arbitrio è infinitamente più compatibile con le nostre idee della Divinità che non è l' opinione contraria.

Pare che Crousaz non abbia trovato nemmeno importante l' obbiezione somministrata contro il libero arbitrio dal principio della ragion sufficiente. Ogni determinazione dell' anima è un effetto, e deve per conseguenza avere una causa che da lei differisca: arriviamo dunque

finalmente alle cause esterne della determinazione che non sono in potere dell' uomo, cosicchè in tal modo tutte le azioni dell' uomo sono, in ultima analisi, determinate meccanicamente. Risponde Crousaz: egli è certo che le determinazioni dell' anima umana sono effetti che debbono avere una causa diversa da essi, ma è facile trovar questa causa; essa non è esterna, perocchè è la stessa anima umana che si determina. Io sento di essere determinato, e sento parimenti che mi determino. Ammettere per ciascuno effetto una causa diversa dal soggetto in cui accade l' atto è un volere andar tropp' oltre; perchè bisognerebbe conchiudere che non esista causa prima, e che la serie degli effetti e delle cause si prolunghi all' infinito. Lasciando che questa conchiusione conduce all' ateismo, egli è anche facilissimo il mostrarne la falsità. Si conosce da per tutto una pluralità, bisogna dunque conoscere eziandio un complesso di quegli enti, di cui la pluralità si compone. Tale complesso è egli senza causa, o ne ha una? Se ne ha una, essa differisce dal suo effet-

to, e allora si ha un ente che è causa senza essere stato prima effetto. Se non ha causa, non può dirsi altrettanto dell'ultimo effetto, nè del penultimo, nè del centesimo, o del millesimo, ecc., sempre risalendo, e per conseguenza la conchiusione resta applicabile ad una parte sola. Bisogna dunque ammettere necessariamente l'esistenza di una causa prima, e questa deve determinarsi da se stessa ad agire.

In questo ragionamento di Crousaz vi sono due motivi surrettizj. Il primo è che la pluralità delle cose debbe necessariamente essere un complesso compiuto e per conseguenza finito, locchè non v'è bisogno di accordare; il secondo, che una parte sola è senza causa nella serie delle cause e degli effetti, cosicchè debb'esservi necessariamente una causa prima. Se si suppone infinita la pluralità delle cose, nessuna parte è nè prima nè ultima, nè si può dir di nessuna ch'ella sia la sola, la quale non conosca causa.

Indipendentemente dagli argomenti che militano in favore del libero arbitrio, e di cui si vale Crousaz per attaccare le

obbiezioni emesse contro questo domma, alcuni altri ne allega per combattere il fatalismo, e prende particolarmente a mostrare che i partigiani di questo sistema si contraddicono su molti punti. Distruggono essi tutto ciò che le azioni possono avere di meritorio, ed anche i titoli che credono avere acquistato sostenendo la causa del fatalismo. Non sono essi che scrivono libri contra il libero arbitrio che gli altri leggono, ma è il destino che li adopra come tanti istromenti, e che fa nascere nelle anime de' lettori loro le stesse idee che quei libri contengono, quando que' lettori giungono a leggerli. Perchè raccomandano essi la lettura de' loro scritti, in cui pretendon provare che non è libero agli altri di leggerli o non leggerli? I fatalisti osano pur sostenere che le pene sono ingiuste, secondo il sistema del libero arbitrio, mentre debbon essere giuste secondo quello del fatalismo, benchè in questa dottrina non si parli di punizioni. Prese in generale, le pene non possono essere ingiuste mai nella ipotesi

del libero arbitrio, quando siano proporzionate ai misfatti; ma il fatalismo, dipingendo le azioni tutte, anche le più abbominevoli, come necessariamente determinate, locchè fa parere tutte le punizioni non meno superflue che ingiuste, può condurre alle più grossolane empietà, di cui cita Crousaz molti esempj. Ciascuno scorge subito adunque il pregiudizio che accieca i determinatisti. Ma quand' anche il fatalismo fosse, filosoficamente parlando, più verisimile dell' indeterminatismo, esercita però una funesta influenza sulla moralità, sulla quiete, e sulla soddisfazione dell' uomo, come anche sulla sicurezza e prosperità dello stato, mentre l' indeterminatismo conduce sotto tutti i rapporti a risultamenti così felici, che si avrà ragione di accordargli la presenza fino a tanto che uno dei due sistemi possa essere provato ad esclusione dell' altro.

Gli argomenti pei quali Crousaz pretende dimostrare l' immortalità dell' anima sono quasi tutti morali. Egli si fonda sulla sproporzione tra il merito e la

prosperità nella vita di questo mondo: mancanza di rapporto la quale non dee trovarsi in una vita futura, altrimenti Dio non sarebbe giusto. Alcuni malvagi non sono quaggiù felici, sia a cagion dei rimorsi, sia perchè subiscono già in questa vita la pena che hanno meritata; ma questo è ben altro che il caso di tutti. Uno scelerato consumato trova facilmente i mezzi di scuotere il timore di Dio, abituandosi a pensare con frivolità, e abbandonandosi alla voluttà per distrarsi e stordirsi. I rimorsi nascono soltanto negli animi timorati, che vacillano tra la ragion loro e l'inclinazione. Quand' anche si ammettesse che i malvagi sono puniti in questa vita, ancor mancherebbe una ragione spiegante perchè tanti buoni sieno in preda alle disgrazie ed agli affanni, perchè, per esempio, un innocente languisca tanti anni in prigione. E l'esperienza ci insegna che gli uomini abbracciano avidamente la speranza della immortalità onde fortificarsi nell'amore della virtù e consolarsi de' mali di questa vita, laddove il malvagio dubita di

cotesta immortalità, perchè questo è il suo miglior mezzo per liberarsi dal timore di un futuro castigo.

Crousaz trae pure un altro argomento in favore della immortalità dell' anima dal non accordarsi il sentimento contrario con la sapienza di Dio. Se l' anima è mortale, più non si vede che la distruzione dell' uomo abbia uno scopo saggio; e l' uomo intero non si compone allora che di pure contraddizioni. Qualunque direzione dia egli alla sua attività, non giugne però mai al suo scopo. Quelli che si proponevano il più ragionevole scopo, che sono i più degni della nobiltà dell' anima, sono precisamente quelli cui è meno possibile di conseguire lo scopo cui tendono con ogni possa e facoltà loro. Ma il caso diventa affatto inverso quando si supponga l' immortalità dell' anima.

Crousaz esamina altresì la questione sul rapporto che può esistere tra l' anima dell' uomo e quelle delle bestie, e quale sia lo stato di queste dopo morte. Ma tutto ciò ch' egli dice in proposito

non offre in gran parte che un ammasso di ipotesi bizzarre ed arbitrarie, ch' egli trovossi obbligato di ammettere, perchè sosteneva che l'anima animale è una sostanza pensante, a cagione della coscienza ch' ella ha di se stessa, benchè sotto questo aspetto ella sia infinitamente meno perfetta che non è l' anima umana. Adottando questo supposto, egli non poteva nè pretendere che le anime delle bestie fossero puramente materiali, nè sostenere che cessan di esistere, o si distruggono con la morte del corpo, cosicchè non sapeva, propriamente parlando, cosa avesse a decidere sullo stato loro dopo la morte. Finalmente ricorse alla ipotesi di un sogno di esse anime dopo la morte del corpo, e della associazion loro con un altro inviluppo corporeo qualunque sia. Le metamorfosi degli insetti lo trassero a stabilire questo supposto, confessando però francamente essere questa una semplice ipotesi, senza pretendere che altri la creda. Ne' suoi ragionamenti sullo stato dell' anima umana dopo la morte egli mischiò le idee filo-

sofiche derivate da' suoi supposti relativi alla essenza dell' anima, coi dommi della religion positiva, cercando di dare a quelle più forza con l'autorità degli altri, e reciprocamente. L'anima umana non cessa di vivere dopo la morte, vale a dire non cessa di pensare, perchè la sua essenza consiste nel pensiero. Crousaz dunque combatte l' opinione che le anime rimarranno addormentate dopo la morte sino all'epoca della risurrezione; perchè siccome il sonno sarebbe troppo lungo così cagionerebbe l'annientamento dell'anima. Del resto, diss'egli, è inutile il perder tempo in ricerche sullo stato dell'anima dopo morte; basta, per la fede, di sapere ch'ella sopravvive al corpo, e che Dio la ricompenserà o punirà in proporzione di quanto avrà meritato nel corso della vita attuale.

La prolissità che caratterizza la maniera di Crousàz è anche maggiore nel libro intitolato *Dello spirito umano*, atteso la forma epistolare di quell' opera. Ivi le lettere sono di due personè; una delle quali è il maestro, l'altra è l'al-

lievo. Quelle di quest' ultimo non son o per lo più che ripetizioni di ciò che l'altro ha già detto nelle sue sull' oggetto in quistione; vengono poscia ordinariamente i dubbj e le nuove quistioni, di cui parimenti si trova la ripetizione nelle risposte. Anzi quasi tutti quei ragionamenti si trovano già nell' *Esame del pirronismo*. Crousaz vi ha aggiunto un estratto dei capitoli di questo libro ne' quali fu discusso se la conservazione del mondo sia una creazione prolungata. Vi è pure annesso un altro estratto della teodicea di Leibnizio, con una critica, tendente a provare con evidenza che nelle due precitate opere non ha egli alterato le opinioni del filosofo alemanno, e che non lo ha poi nè male interpretato, nè giudicato ingiustamente.

Debbo far menzione di due altri scritti da Crousaz pubblicati mentr' era giovine e professore a Losanna. Il primo è il *Trattato del Bello, ove si mostra in che consista ciò che chiamasi bello, con esempi tratti la maggior parte dalle arti e dalle scienze*. Crousaz dichiara che il

Bello è una cosa relativa, una certa relazione degli oggetti con la maniera nostra di sentire e di pensare, accompagnata da piacere o da disgusto. Ma fa d' uopo di ben distinguere le idee dai sentimenti. Le idee ci dipingono gli oggetti, ed i sentimenti esprimono le date situazioni della coscienza in cui ci troviamo. Le idee occupano la nostra mente, stimolano la nostra attenzione, ci allettano, ed anche ci affaticano. I sentimenti all' incontro ci occupano il cuore, s' impadroniscono di tutto il nostr' essere, decidono della sorte nostra, e ci rendono o felici o infelici, secondo che sono piacevoli o disgustosi. Egli è facile di esprimer le idee, non così i sentimenti; e se la persona cui si parla non ne provò mai di uguale è assolutamente impossibile darsene una giusta idea. Dalla differenza che passa tra le idee ed i sentimenti Crousaz conchiude esservi due sorta di bello, l' un de' quali piace alla mente per mezzo delle idee, l' altro al cuore per mezzo de' sentimenti. Le qualità reali e naturali del bello in genere

sono la pluralità e l' unità della pluralità; qualità che danno entrambe origine alla regolarità, all' armonia, ed all'esatto accordo delle parti per formare un insieme. E qui cita Croûsaz esempj presi dai belli edifizj, dalla condotta esterna e morale dell' uomo, dal corpo umano e dalle diverse sue parti.

All' esposto principio del bello egli riferisce diverse cose che pajono a prima vista esservi in contraddizione. Le immagini delle cose più brutte hanno talvolta una certa beltà, come sarebbe la pittura di un ragno, di un mostro, di un assassinio, perchè tra cotesti oggetti d' orrore ed il quadro trovasi certa simiglianza o unità, che non ha in se nulla di schifo o di pericoloso. Piace il grottesco e passa anche per bello; a cagione della sua bizzarria ed irregolarità, trovandosi diletto nell' accordo che si vede tra l' idea e l' esecuzione di un uomo che si è proposto di evitare sino l'apparenza di tutto ciò cui gli altri artisti tendono ordinariamente. Altronde volgesi volentieri lo sguardo sopra oggetti

senz' ordine, senza conseguenza, senza unità, onde acquistare maggiore impressionabilità per lo armonico che può quindi offerirsi all' occhio.

Benchè il bello in generale sia determinato dal precedente principio, tuttavia i giudizj degli uomini sopra gli oggetti pretesi belli variano assai, ed anche in più casi sono in opposizione diretta fra loro. Il qual difetto nasce o da mancanza di coltura di mente, la qual fa che uno non trovi bello ciò che non piace a' suoi sensi o non move piacevolmente il suo cuore, o da diversità di temperamento, per cui gli uomini ricevono diversa impressione da uno stesso oggetto, o finalmente dall'abitudine, dalle passioni, dalla leggerezza con cui si osserva, si giudica, ecc.

Il modo col quale sentiamo e giudichiamo il bello o l' oggetto del bello può chiamarsi in genere il nostro gusto. Esso gusto è buono o cattivo, vale a dire il nostro sentimento della bellezza o bruttezza degli oggetti è sì giusto che la ragione lo approverebbe se ella esaminasse

dipoi l' oggetto con maggiore attenzione, ovvero che il sentimento nostro è inesatto rispetto al consecutivo giudizio della ragione. Nulla può piacère o dispiacere al buon gusto, che anche piaccia o dispiaccia alla ragione; ma il cattivo gusto può trovar piacevole o dispiacevole una cosa, di cui la ragione faccia un giudizio del tutto opposto. Il buon gusto può essere naturale in un uomo, ed effetto del suo temperamento o di felice organizzazione de' sensi e della immaginazione, di modo che non giudica bello o brutto che ciò che veramente è bello o brutto. Ma quand' anche le disposizioni naturali sieno men favorevoli, si può tuttavia perfezionare il gusto ed acquistarne un buono con lo studio della bella natura e delle bell' arti, col meditar quegli oggetti, e con le altrui lezioni; come pure un gusto naturalmente buono può essere corrotto dai pregiudizj, dalle cattive abitudini, da mancanza d' esercizio, e da falsa direzione che gli si faccia prendere.

Crousaz applica quindi le sue idee del

bello alla scienza, alla virtù ed alla eloquenza, e siffatta applicazione lo porta a conseguenze assai singolari. Belle sono le scienze perchè comprendono una grandissima pluralità, ci illuminano sugli oggetti i più disparati, e nondimeno si uniscono tutte in un unico punto, che è l'evidenza, la certezza. Bello è parimente che un uomo sappia discernere il certo dall'incerto nelle scienze umane. Vi sono tai scienze che hanno una vera bellezza, ed altre che hanno soltanto una falsa luce di bellezza. Crousaz mostra a titol di esempio ciò che secondo l'opinion sua è realmente bello nella fisica, nelle matematiche e nella storia, e ciò che in vece pare soltanto bello. La virtù è sì essenzialmente propria alla bellezza, che entrambe posano sulla medesima base. La bellezza della virtù ha una relazion necessaria con la capacità e il ben essere dell'uomo. Essendo l'uomo il più nobile ente della natura, bello è per lui il vivere in un modo conforme alla sua nobiltà ed al suo destino. Quello che è l'evidenza per la beltà della scienza, lo

è cotesta armonia dell' uomo con la sua essenza e col suo scopo per la bellezza della virtù. Nessuno negherà, soggiunge Crousaz, che Dio non sia essenzialmente bello. Egli è principio riconosciuto che la virtù ci dà qualche poco di rassomiglianza con le perfezioni dell' Ente Supremo, poichè ella regola la nostra volontà sulla sua, e ci fa amare e stimare ciò che Dio ama e stima.

Bello è l'imitar Dio, e il produrre alcuna cosa di cui si possa dire, come la Divinità delle sue opere: *ciò che ho fatto è bello.* Crousaz qualifica poi le virtù cardinali in particolare, per far vedere che certe bellezze sono proprie a ciascuna. La bellezza dell'eloquenza proviene dalla pluralità de' suoi oggetti e de' suoi caratteri, congiunta però all' unità di spirito e di tono nella esposizione. Oltre queste qualità generali, che fanno bella l'eloquenza, puonno esservene di particolari che accrescono maggiormente la bellezza, o la rendono individua, come Crousaz imprende a spiegare. Egli insiste molto sulla beltà della

musica, sulle sue fonti nella umana natura, e sulle sue regole. Estendesi principalmente sulla relazione de' toni, al senso dell' udito, e prova che l' organizzazione di questo senso, ed una intima natura corrispondente dei diversi toni, sono di già le cause del sentimento di piacere o di dispiacere che la musica fa provare, e che la moltiplicità dei toni, come anche i loro rapporti armonici, rendono più diversificato, più preciso, più vivo, e più seducente.

Ma Crousaz ha del tutto sbagliato nell' indagare la natura del bello, benchè si possa dire averne egli sospettata la vera e giusta idea. Il suo trattato dimostra come la teoria del bello diventi falsa quando si fonda sulla definizione che sia esso il sentimento ossia il pensiero della unità delle cose moltiplicate. In fatto, a norma di questa definizione conviene far entrare nella idea del bello tutto ciò in cui si trova una associazione, un' armonia di più cose. Ecco perchè le scienze, le virtù e l'eloquenza fossero belle agli occhi di Crousaz. Ma che assurda

idea non è questa che le scienze siano belle a ragione della pluralità de' loro oggetti e del carattere di certezza e di evidenza che hanno in comune? Una scienza debb'essere parimenti bella solo perchè in lei si separa il certo dall'incerto. Troppo è manifesto l'errore di Crousaz perchè sia necessario di farne la dimostrazione: egli ha patentemente confuse ed identificate le idee del ben morale, dell' utile, del vero, del regolare, dell' armonico con quella del bello, e le idee del male, del nocevole, del falso, del disarmonico e dell' irregolare con quella del brutto; egli ha confuso altresì i diversi sentimenti di stima e di disprezzo, d' approvazione e di disapprovazione, di soddisfazione, e di dispiacere. Quindi è ch'egli ammise un particolar genere di bello pei sensi, ed un altro per la ragione, benchè non facesse però determinare il vero bello, in generale, fuorchè dalla ragione; perchè il bello sentito non è realmente bello se non quando entra in accordo con l'idea che la ragione ha del bello, e questa idea non altro esige per il bello che l'unità

della pluralità. Quindi, secondo Crousaz, le pure matematiche sarebbero una delle scienze particolarmente belle, e l'intera enciclopedia delle scienze sarebbe uno dei più begli oggetti in generale. Nondimeno va egli scusato di aver dato uno sì erroneo giudizio su questa materia, perocchè soltanto ai tempi in cui visse si cominciò per la prima volta ad istudiarla in modo speciale.

Il suo *Trattato sulla educazione dei figliuoli* è assai più istruttivo dell' opera precedente, perchè d' accordo con quella di Locke, preparò, per così dire, la riforma che l' istruzion pubblica dovea poscia subire in Germania, spezialmente nelle alte classi della società. Crousaz fece agli antichi libri sull'educazione l'assai giusto rimprovero di contener solamente le regole generali di ciò che convien fare allevando i figliuoli, senza indicare come si debba fare. Egli si propose di correggere tal difetto pubblicando il suo libro, in cui dà veramente un grandissimo numero di saggi consigli e di giudiziosi precetti. Il suo libro è diviso in

due parti. La prima tratta della grande influenza della educazione sul ben essere de' figli stessi e della società in generale, dei doveri de' genitori, delle qualità esigibili da un buon maestro, del miglior metodo di insegnamento, in generale, dell' insegnamento pubblico nelle scuole ed accademie, e della maniera di insegnare la geografia e l' istoria in particolare. La seconda è consecrata al modo di riformare i costumi de' fanciulli, insegnar loro la religione, inspirar loro sentimenti di pietà, e svolgerne la ragione, onde ammaestrarli a ben giudicare in materia di religione e di morale, e finalmente accenna di quai motivi debba il precettore valersi per determinare la loro condotta.

Non è possibile di qui più amplamente qualificare le particolarità di quest' opera. Io mi contenterò di far conoscere alcune osservazioni di Crousaz sulla maniera da tenersi per dirigere la mente de' fanciulli in materia di religione. Per quanto foss' egli zelante seguace e difensore della religion positiva, tuttavia

era ben altro che un bigotto; anzi tutta l'istruzione religiosa riferiva egli all'attenzione di formare il cuore. Bisogna, dice, stabilire la religione sopra solidi fondamenti; ma il vizio ordinario della educazione religiosa si è che troppo si suppone e non abbastanza si prova, ed è perciò che sì poco profitto fa. Egli consiglia di principiare dalle verità della religion naturale, e di convincere i fanciulli, per mezzo della natura, della esistenza di un Dio, senza avvilupparli nel labirinto delle dispute filosofiche. L'idea che si dà loro della Divinità non li deve atterrire, ma fa d'uopo che sia tale da ispirare rispetto, gratitudine, amore e confidenza. Data ai fanciulli una idea di Dio, si porta l'attenzion loro sulla libertà dell'uomo, e sul gran pericolo che l'uomo stesso corre di abusare di questo celeste dono a proprio suo danno. Si espongono poscia i divini comandamenti del dovere, come prescrittici nella migliore intenzione possibile e per nostro bene. In tal modo il fanciullo impara a non considerare il dovere come

la legge di un despota possente, ma come una regola prescritta da una sapienza superiore, e l' osservanza della quale conduce al vero benessere. Conviene rendere tali considerazioni ancor più sensibili con gli esempi degli uomini virtuosi e de' frutti delle virtù loro, non che de' viziosi e delle conseguenze de'loro vizj. Ma è necessario di bene evitare tutto ciò che potrebbe produrre pregiudizj nell'animo del fanciullo. Gli si spiegano i grandi fenomeni della natura per mezzo delle loro cause naturali, senza fargli conoscere che sono effetti immediati della giustizia o anche della vendetta di Dio. Dalla religion naturale si passa alla positiva, e bisogna sopra tutto far sentire al giovinetto la necessità di una rivelazione Divina. Molta circospezione fa pur mestieri di usare nel dargli a legger la Bibbia. Se si avesse ad ispirar mai ai fanciulli l' idea che la Santa Scrittura è un libro divino e rivelato, nessun metodo converrebbe maggiormente e sarebbe più da seguirsi di quello prescritto da Crousaz, ma che non può qui trovar

luogo. Devesi però stare in guardia, nell' insegnare la religion positiva, di non distruggere o limitare il libero esercizio della ragione. Fa solamente d' uopo nella educazion religiosa di far sentire al fanciullo la debolezza e l' insufficienza della umana ragione, come pure il bisogno di una rivelazion superiore, acciò sia più disposto a credere alla rivelazion della Bibbia. La maniera con cui Crousaz si dichiarò nel fatto della educazion religiosa, massimamente per ciò che risguarda la religione positiva, non fu tale da soddisfare i suoi bigotti contemporanei, e gli suscitò molte e violenti dispute. Quello che fa onore al suo spirito ed al suo carattere si è che mai non distrusse il diritto della ragione, malgrado tutta l' importanza che diede alla divina autorità della Bibbia.

Insieme a Crousaz io debbo far conoscere Federico Casimiro Carlo de Creuz a motivo della sua originale opinione sulla natura dell' anima. Ei nacque nel 1724 ad Amburgo, e morì nel 1770 consiglier aulico, e consiglier intimo della

corte di Assia-Amburgo. Nel suo *Saggio sull' anima* combattè l' opinione generalmente ricevuta che l' anima è una sostanza semplice. Non si può concepire una sostanza semplice, benchè non ne segua ch' ella sia obbiettivamente impossibile. Nondimeno, siccome Creuz non poteva spiegar la coscienza con una sostanza composta; così gli venne l' idea che l'anima sia una cosa intermedia tra la sostanza semplice e la composta. Questa cosa media è composta di parti che possono esistere le une fuori dell' altre, ma non le une senza le altre. Dunque l' anima ha parti, ma queste non esistono da sè sole. Ella ha pure una sola forza: è indivisibile: e non ha moto interiore. Ha parimenti una estensione, una figura, una grandezza, ma diversamente dalle sostanze composte.

Nasce ora la questione se le parti ammesse nell' anima sieno semplici o composte. Per evitare l' imbarazzo di un tal problema Creuz immaginò bellamente un' altra cosa intermedia fra sostanza e determinazione, e questa cosa è una rea-

lità che puossi concepire fuori di un'altra, ma non senza un'altra. Tale è il caso delle parti dell'anima. Creuz pensò che semplice ed illimitato sono idee versatili; diffatto la cosa semplice e la illimitata sono al tempo stesso tutto quello che sono, e questa definizione si applica in generale a tutte le cose; ond'è che Creuz rinversò la proposizione che l'illimitato è semplice, e siccome quella che tutte le cose finite sono semplici è falsa, ne conchiuse che non avvi in alcun luogo veruna sostanza finita semplice. Anche alle facoltà ed alle operazioni dell'anima annetteva egli idee assai particolari. La coscienza era per lui la continuazione della esistenza, e l'idea un oggetto sensibile. Vi ha una coscienza senza idea, com'è la pura coscienza di sè medesimo, ma non vi ha idea senza coscienza. L'anima produce da se tutte le possibilità, della esistenza delle quali acquista a poco a poco la coscienza. Codeste possibilità rassomigliano perfettamente alle cose reali fuori di lei, ma le sono più presenti che le cose stesse. Se negli organi del corpo avven-

gono cangiamenti che da esse possibilità derivano, l' anima conchiude che la possibilità prodotta in lei e da lei ha la realità fuori di lei.

Creuz dunque differì da Leibnizio coll' ammettere cause esterne delle idee delle cose reali fuori di noi; sebbene l' anima produca per forza propria tutte le sue idee. Ma non ispiegò come l' anima sia unita al corpo ed agli oggetti esteriori. Avendo ella il potere di produrre le idee per propria forza, può anche pensare senza il soccorso del corpo, e realmente pensa senza un tale soccorso, poichè ha la coscienza del suo stesso corpo organico. La sostanza che pensa senza il corpo organico è la mente, la quale ha solo idee chiare e unita al corpo organico forma l'anima, che come tale, ha solo idee puramente sensibili, che sono oscure relativamente alle idee spirituali. Nello stato attuale dell' uomo può la mente agir senza il corpo, locchè Creuz credette provare co' sogni e col sonnambulismo. In favore della immortalità dell'anima ei disse, che l'atto pel quale Dio

annientasse un' anima sarebbe eventuale e passaggero; e ciò implica contraddizione.

## Cap. X.

### *Storia e filosofia di Berkeley.*

Poi che il peripatetismo scolastico venne bandito dalle scuole ed università della Gran Bretagna, Bacone da Verulamio ed Hobbes, che più d'ogni altro avevano contribuito alla sua espulsione, fecero degenerare la filosofia inglese in un quasi totale empirismo. In vano Cudworth, More, Gale ed altri cercarono introdurvi il platonismo in varie guise modificato: i sistemi loro ebbero alcuni partigiani tra i dotti dell' Inghilterra, ma non ottennero mai un unanime accoglimento.

Le rivoluzioni che la filosofia provò in Francia sul finire del secolo decimo-settimo cagionarono esse pure una viva sensazione nella Gran Brettagna, ma non ebbero però una decisa influenza sulle opinioni dominanti degli Inglesi.

Newtono avea favorito con ogni poter suo la filosofia sperimentale, raccomandandola come la sola vera ed utile, e al tempo stesso aveva indirettamente sostenuto il suo giudizio con quell' andamento che il portò alle grandi scoperte, delle quali arricchì la fisica e le matematiche. Ma ciò che finì di far dominare l' empirismo fra gli Inglesi, fu il sistema di Locke, che parve esporre cotesta dottrina nel modo il più convincente, compiuto e conseguente, e nel descrivere la quale trovossi congiunta non solo alla chiarezza e precisione delle idee, ma anche alla nobiltà ed eleganza dello stile. Malgrado il gran numero degli scrittori che sursero in origine contro il *Saggio sull' umano intelletto*, questo libro poco tardò a riunire i suffragi di quasi tutti i pensatori inglesi. Tuttavia il lockianismo lasciò pur travedere agli spiriti imparziali e profondamente speculativi una quantità di difficoltà che turbavano la ragione, e che i principj di Locke non bastavano a sciogliere, anzi con la sua dottrina si rendevano più evidenti.

Tal era fra le altre la necessità dei principj della conoscenza umana, che col sistema di Locke non si puonno concepire, e che debbono però esistere se la conoscenza ha da aver luogo. Tali eran pure il materialismo ed il determinatismo, che necessariamente procedevano dall' empirismo di Locke e minacciavano d'essere sì pericolosi per la morale e per la religione. Siffatte difficoltà pertanto poco stettero a suscitare nuove idee originali, che parimenti arricchirono la metafisica di alcune utili ed egualmente nuove idee.

Uno di questi novelli sistemi metafisici ebbe per autore Giorgio Berkeley dottore di teologia e vescovo di Cloyne in Irlanda. Berkeley nacque nel 1684 a Kilerin vicino a Thomas-town nel contado di Kilkenny in Irlanda, e all' età di quindici anni fece i suoi studj a Dublino, prima come pensionario, poi come membro del collegio della Trinità. Il primo frutto de' suoi talenti filosofici fu l' *Arithmetica absque algebra aut Euclide demonstrata*, ch' ei scrisse secondo tutte

le apparenze innanzi di aver compito il suo ventesimo anno, ma che non vide la luce fuorchè nel 1707 e che contiene molte idee nuove ed ingegnose. Nel 1709 apparve la sua *Teoria della visione*, e l'anno dopo i suoi *Principj dell'umano intelletto*. Quest' ultima opera trasmise egli a Clarke ed a Whiston, che si formalizzarono vedendolo sostenere che la materia non ha realità, e per conseguenza considerarono il libro come la produzione di un cervello smarritosi nel labirinto delle sottigliezze della metafisica.

Nel 1713 Berkeley andò per la prima volta in Inghilterra, e per dare un maggior peso al suo sistema dell' immaterialismo vi pubblicò i suoi *Tre Dialoghi tra Ila e Filonoo*. A Londra divenne famigliare di Addisson, Steele, Pope, Swift, e del conte di Peterborough, il quale essendo stato nominato ambasciadore in Sicilia lo condusse il seguente anno in quell' isola col doppio titolo di cappellano e di segretario. Ma nell' anno stesso Berkeley ritornò seco lui in Inghilterra. Essendo però caduto il ministero

della reina Anna, egli perdette la speranza di vedersi avanzato dal suo protettore. Prese dunque il partito di accompagnare un certo Ashe in un viaggio in Francia ed in Italia. Nel soggiorno ch'ei fece a Parigi visitò più volte Malebranche, che allora appunto era ammalato del suo attacco di petto; nondimeno tenne sì vivi colloquj con lui, che la fatica del discorrere lo aggravò per modo, che pochi giorni dopo morì.

Dove più a lungo e più piacevolmente si trattenne Berkeley, fu in Italia, dove studiò le bellezze dell'arte e della natura con vero entusiasmo. Una violenta eruzion del Vesuvio accaduta nel 1717 mentr'egli era a Napoli fissò particolarmente la sua attenzione, imperocchè la osservò più vicino che gli fosse possibile e con somma diligenza, e ne trasmise la descrizione al dottore Arbuthnot, la qual si trova inserta fra le sue lettere nel primo volume della collezione delle sue opere pubblicatesi a Londra nel 1784.

Nel 1721 tornò a Londra. La raccomandazione di Pope gli fece ottenere

l'impiego di cappellano del duca di Grafton, lord luogotenente d'Irlanda, il quale il ricondusse con se nella sua patria. Nello stess' anno prese il titolo di dottore di teologia, essendo stato già da qualche tempo eletto decano del collegio della Trinità a Dublino. Abbandonò poi questo posto nel 1724 per quello di decano di Derry.

Egli aveva infrattanto formato un vasto progetto per la conversione de' selvaggi dell' America, e concepita l'idea di stabilire un collegio nelle Isole Bermude, a fine di realizzarlo. Il partecipò quindi a parecchi de' suoi antichi amici del collegio della Trinità, il fe' conoscere al pubblico, e a forza di sollecitare, tanto da se quanto per mezzo dei suoi protettori, giunse ad ottenere dal re Giorgio I e dal ministro Walpole, che le sue intenzioni venissero sottoposte al parlamento; il quale gli accordò la somma di venti mila lire sterline per assisterlo nella sua impresa, e questo dono fu confermato da Giorgio II salito poco dopo sul trono. Nel 1728 Berkeley,

che poco prima erasi ammogliato, partì con la moglie e parecchi suoi cooperatori per l'isola di Rodi vicino alle Bermude, onde cercare un luogo conveniente allo stabilimento di un collegio di missionari composto di nove membri sotto la sua direzione, e comperar le terre necessarie al loro mantenimento, nelle quali sagrificò gran parte delle proprie ricchezze. Intanto la somma che il parlamento gli aveva accordata venne convertita in altri pubblici bisogni. Per conseguenza egli si vide con suo grande rincrescimento costretto di rinunciare al suo progetto, tornarsi in Inghilterra, e restituire ai soscrittori le somme che avevano depositato in sua mano.

Nel 1732 pubblicò l'*Alcifrone*, ed ivi giustificò il suo vero carattere filosofico agli occhi della regina Carolina che lo stimava, ma alla quale venne egli dipinto come un fanatico visionario, a cagione de' suoi libri precedenti e del suo progetto di convertire gli Americani. La protezione di quella principessa gli procurò la dignità di vescovo di Cloyne nel-

l'Irlanda. I doveri di questo posto adempiè egli col più lodevole zelo, e visse abitualmente nella sua diocesi, da cui non istaccossi se non quando gli affari del parlamento lo chiamavano a Dublino.

Il celebre matematico Halley si avvisò a quel tempo di sostenere che i dommi del cristianesimo sono incomprensibili, e che la religione cristiana è un ammasso di pregiudizj; sentenza che avea reso incredulo un amico comune di Addisson e di Berkeley, per cui questi prese occasione di scriver il suo *Analitico* in cui fece vedere che i matematici più d'ogn' altro avean torto di rimproverare al cristianesimo d'essere un ammasso di misterj e di falsità evidenti nella scienza loro, di che, secondo lui, la teoria delle flussioni offeriva un limpido esempio. Da ciò nacque un vivo contrasto fra lui ed i matematici inglesi.

Nel 1745 lord Chesterfield gli offerse il vescovado di Clogher, che rendeva il doppio di quello di Cloyne, ma Berkeley non volle accettarlo, assai contento della sua diocesi. Indebolendosi con gli anni

la sua salute andò con la sua famiglia ad Oxford, ove proponevasi anche di dirigere egli stesso l'educazion di suo figlio, e per iscrupolo volle dimettersi dal suo vescovado di Cloyne; ma il re non accondiscese alla inchiesta di lui, ed accordogli intera libertà di stare dove voleva. Passò dunque il restante della sua vita ad Oxford, stimato e venerato dai dotti della città. La morte lo colpì subitaneamente nel 1752 nel seno della sua famiglia. Pope fece eterna l'eccellenza del di lui carattere col seguente verso:

*To Berkeley avery virtue under heaven.*

Lo scopo de' lavori filosofici di Berkeley fu quello di scoprire le cause radicali degli errori e delle difficoltà che s'incontrano nelle scienze, e quelle pur anco dello scetticismo, dell'ateismo e della irreligione, di toglierle di mezzo, e così stabilire su nuove basi la verità filosofica, la morale e la religione. Le opinioni principali da lui emesse nelle citate sue opere possono ridursi alle seguenti:

I. Tutti gli oggetti dell' umana conoscenza sono idee che nascono dalle impressioni sui sensi, o dalla percezione di stati o atti interni della mente, o finalmente dalla memoria e dalla immaginazione per mezzo dell'analisi e della sintesi. Quando diverse sensazioni ricevute dai sensi si congiungono insieme, noi le riteniamo come una cosa sola; quindi è, per esempio, che diamo il nome di pomata alla unione di certe sensazioni di colore, sapore, odore, figura e consistenza.

II. Ma oltre l' infinito numero delle idee, o degli oggetti da conoscersi, vi è pur qualche cosa che li percepisce o li conosce, e che manifesta a riguardo loro certi atti, come volere, immaginare, ricordarsi. L' ente attivo che percepisce si chiama anima, mente, o *io*.

III. Ognuno accorda che nè i nostri pensieri, nè gli stati interiori della nostra mente, nè le idee prodotte dalla immaginazione non esistono fuori della mente nostra. Ma anche le sensazioni, ovvero le percezioni de' sensi, qualunque

ne sia il miscuglio o la combinazione, vale a dire qualunque sieno gli oggetti che rappresentano non puonno esistere altrove in nessuna parte fuorchè nella mente che li percepisce. Per oggetti sensibili, colori, odori, suoni, non altro mai s'intende se non cose che sono sentite per via de'sensi, sia poi da noi stessi o da qualch'altra mente. L'esistenza assoluta delle sostanze senza vita, senza sentimento, senza pensiero e senza possibilità d'essere percepite, è affatto incomprensibile; e soltanto consiste nell'essere percepite, perocchè l'esistenza loro indipendente dalle menti che le percepiscono, è impossibile. È vero che generalmente si crede essere da noi diversi gli oggetti sensibili, come case, fiumi, alberi, ecc.; ma, per esteso che sia questo pregiudizio, l'esistenza delle cose però si fonda unicamente sulle proprie nostre idee o sensazioni, ed è una contraddizione lo ammettere che tali cose possano esistere allora pure che non si fossero mai percepite. Per conseguenza o tutto l'universo corporeo non esiste,

o esiste nella percezione di una mente, e se non in quella di una mente finita e creata, almeno in quella di una mente infinita ed increata, o eterna.

IV. Da ciò procede che non altre sostanze esistono fuorchè menti, ossia esseri che percepiscono. Tutte le qualità sensibili, come colore, figura, moto, odore, sapore, ecc. sono percezioni per via dei sensi. Ma è contradditorio che una percezione esista in una cosa che non percepisce; dunque nessuna sostanza che che non percepisce può essere il soggetto di tali idee. Si dirà senza dubbio che quand' anche le idee non potessero esistere fuor di una mente, sarebbe però possibile che vi fossero cose che loro simigliassero, e di cui quelle fossero copie o immagini. Ma una idea non può rassomigliare che ad una idea, un colore ad un colore, ed una figura ad una figura. Oltre a ciò, le cose di cui le nostre idee sarebbero immagini o copie sono esse percettibili per se medesime o non lo sono? Se sono percettibili, elle sono le idee stesse; se nol sono, ripu-

gna al buon senso lo ammettere che un colore debba rassomigliare ad una cosa invisibile per se medesima.

V. Si usa distinguere le qualità in primarie e secondarie. Nella prima classe si pone l'estensione, la figura, il moto, la quiete, la solidità, ossia l'impenetrabilità, ed il numero. La seconda contiene tutte le qualità sensibili come sono i colori, i toni musicali, i sapori, ecc. Si accorda che queste ultime qualità non puonno esistere fuori di un ente che percepisce; ma si considerano le prime come copie o immagini di cose che hanno il loro fondamento in una sostanza senza vita, chiamata *materia*. Ma le stesse qualità primarie non sono che idee, cui null'altro può assomigliare fuorchè altre idee, e di cui non può esistere archetipo veruno in una sostanza priva di vita. L'idea d'una materia, ossia di una sostanza corporea, implica dunque contraddizione con se medesima. Se si concede che le qualità secondarie delle cose non siano che semplici percezioni, bisogna parimente concedere che le qua-

lità primarie si trovano nello stesso caso. Confessa ciascuno che le idee di grandezza e di piccolezza, di rapidità e lentezza, non hanno obbiettività, per essere puramente relative; e perchè cangiano a proporzione de' cangiamenti che sopravvengono nella forma e nel rapporto degli organi de' sensi. Se dunque l' estensione ed il moto esistessero fuor della mente, l' estensione non sarebbe nè grande nè piccola, ed il moto non sarebbe nè lento nè rapido, che è quanto dire non sarebbero nulla nè l' un nè l' altro. Se l' estensione non ha il suo fondamento in una sostanza obbiettiva priva di vita, molto meno ve l' ha la solidità, che suppone l' estensione. Così pure il numero non può fondarsi che sopra una idea subbiettiva, perchè lo stesso oggetto contasi differentemente, secondo l' aspetto nel quale si guarda o secondo la misura a cui si paragona.

Quando si riflette alle definizioni che i più abili filosofi danno della sostanza materiale, si capisce ch' esse contengono semplicemente l' idea della esistenza in

generale, unita alla idea relativa d' un soggetto degli accidenti. Ma Berkeley sostiene che l'idea generale della esistenza è la più astratta ed inintelligibile di tutte, e che il soggetto degli accidenti non ha senso, o almeno ne ha uno che non è espresso nella definizione precedente della sostanza corporea. Ma se i due caratteri di questa definizione non sono intelligibili, non lo è parimente l' idea di una sostanza corporea obbiettiva.

VI. Suppongasi che fuor della mente esistano sostanze solide, figurate e mobili, corrispondenti alle percezioni che noi abbiamo de' corpi, nasce il dubbio sul modo col quale possiamo acquistarne la conoscenza. A noi non è possibil conoscerlo fuorchè per mezzo de' sensi o della intelligenza. Ma i sensi non possono altra conoscenza procurarci che quella delle nostre sensazioni ed idee, e nulla c' insegnano delle cose, che esisterebbero fuor della mente, indipendentemente della nostra percezione, e che nondimeno rassomiglierebbero agli oggetti capiti; di che convengono anche i materialisti, tra

cui Berkeley pone i realisti, o realizzanti, com' altri direbbe. Noi dunque dobbiamo acquistare la conoscenza delle cose, per la ragione che dalle impressioni che fanno sui sensi si conchiude che esistono. Ma come possiamo noi con l' ajuto della ragione conchiudere sulle percezioni acquistate per la via de' sensi, che esistono corpi fuori di noi, se gli stessi difensori della materia obbiettiva non sostengono trovarsi una lega necessaria tra que' corpi e le nostre percezioni? I sogni ed il delirio febrile provano che noi possiamo avere tutte le idee degli oggetti esteriori, che abbiamo nello stato di veglia e di salute, ancorchè non esistano oggetti esteriori corrispondenti a tali idee. Dunque la supposizione dei corpi esteriori non è necessaria per la produzione delle nostre idee, giacchè possono senza quei corpi esser prodotte.

VII. Quand' anche si accordasse l' esistenza de' corpi esterni producente in noi le idee che abbiamo di essi corpi, non perciò saremmo innanzi nella spiegazione delle idee nostre delle cose este-

riori. Diffatto gli stessi materialisti confessano l' incomprensibilità del modo con che i corpi agir possono nelle menti, e in esse produrre le idee delle cose esteriori. L' esistenza delle percezioni e delle sensazioni nell'anima non può dunque essere una ragione che ci obblighi a supporre la materia, ovvero le sostanze corporee, essendochè le percezioni e le sensazioni, anche ammessa una tale supposizione, non cessano di essere inesplicabili. Se si crede alla esistenza del mondo fisico, senza nessuna ragione che a ciò determini, è un ammettere che Dio ha creato una innumerevole quantità di enti, senza il menomo scopo e la menoma utilità. In somma, se vi fossero corpi esterni, ci riuscirebbe impossibile di giugnere giammai a conoscere la reale loro esistenza; ma se non ve ne fossero, noi avremmo, per credere che esistono, le stesse ragioni che abbiamo oggi. Immaginiamoci una intelligenza avente, senza la menoma influenza per parte de' corpi esterni, la medesima serie di sensazioni o di idee, nel

medesimo ordine e con la medesima vivacità che l' abbiamo attualmente, si domanda se questa ragione non avrebbe, per credere all' esistenza di sostanze corporee esteriori, rappresentate dalle idee, e provocanti le stesse idee, le medesime ragioni che abbiamo in questo momento?

VIII. Berkeley cerca pure di provare la non esistenza di una materia fuori di noi, con indicare i molti errori che conseguirebbero dalla opinione contraria. L' idea della materia e delle sue qualità non per altro motivo eccitò contrasti interminabili fra i filosofi, se non perchè non posava sopra verun oggetto vero e reale, che attentamente osservato, e assiduamente studiato, offerisse la possibilità di sciogliere la questione.

IX. Noi ci accorgiamo che le idee nostre si succedono continuamente le une alle altre. Alcune vengono riprodotte, altre subiscono cangiamenti, ed altre scompajono del tutto. Dee dunque esistere una causa da cui tali idee dipendano, che le produca, e che le modifichi. Cotesta causa non può essere nè

una qualità, nè una idea, nè una associazione di idee. Bisogna per conseguenza che sia una sostanza. Essendosi però precedentemente dimostrato che non esiste veruna sostanza corporea o materiale, non resta altro partito a prendere che quello di considerare una sostanza incorporea attiva, ossia uno spirito, ovvero una mente, come la causa delle idee. Uno spirito è una sostanza semplice, indivisibile ed attiva: come atto a percepire le idee chiamasi intelletto; come atto a produrle, o a manifestarsi ed agire, sia relativamente ad esse, sia col mezzo loro, chiamasi volontà; ed è perciò che non può formarsi la menoma idea di uno spirito o di un' anima in se medesima: perchè, essendo tutte le idee, nessuna eccettuata, passive ed inattive, non possono nemmeno offerirci alcuna immagine dell' ente attivo in se medesimo, o nulla che gli sia analogo. In altri termini, una idea corrispondente al principio attivo della produzione e del cangiamento delle idee, è una cosa assolutamente impossibile. Lo spirito, ossia il principio attivo,

non può, giusta la natura sua, essere conosciuto fuorchè pe' suoi effetti. Procurisi soltanto, s'egli è possibile, di formarsi l'idea di una forza: procurisi di formarsene una di due forze radicali, che s'indicano sotto i nomi d'intelletto e di volontà, e che tanto differiscono l'un dall'altro quanto da una terza idea, quella della sostanza o della esistenza in generale: procurisi finalmente di formarsi cotesta idea congiuntamente alla idea relativa ch'essa è il soggetto delle due forze sopra enunciate che noi chiamiamo spirito o anima: nessuno riguarderà ciò come idee, ma bensì come cosa diversa dalle idee, come cosa, che nella sua qualità di principio attivo non può essere simile a veruna idea, o essere rappresentata da veruna idea qualunque.

X. Per quanto l'uomo possa sulle proprie idee, poichè può volontariamente produrle e cangiarle, le idee nondimeno ch' egli percepisce attualmente per mezzo de' sensi, non dipendono dalla sua volontà. Quando un uomo apre gli occhi in pieno giorno, da lui non dipende il

vedere o il non vedere, nè è in potere della sua volontà il fare che un oggetto anzi che un altro si offra a' suoi sguardi. Debb' esservi adunque un' altra volontà o un altro spirito che produca coteste idee. Le idee de' sensi sono più forti, più vive, e più precise di quelle della immaginazione; osservano un certo ordine, hanno tra loro un certo legame, e non sono così accidentalmente prodotte, come in più casi accade nelle idee generate dalla volontà dell' uomo. Questo ammirabil legame delle idee acquistate dai sensi prova per anco la sapienza e bontà dell' autor loro. Le regole e i metodi con cui lo spirito dal qual dipendiamo, produce in noi le idee acquistate dai sensi, portano il nome di leggi della natura. Noi impariamo a conoscerle per esperienza, la qual c' insegna che secondo il corso ordinario delle cose, le tali e tali idee sono associate a tali e tali altre. In tal modo acquistiamo una specie di previdenza che ci pone in istato di dirigere le azioni nostre in maniera da rendere sicura, comoda e piacevole la

vita nostra; altrimenti noi saremmo sempre imbarazzati e in pericolo, perchè ci sarebbe impossibile di sapere ciò che dobbiamo fare, e come ci convenga agire per procurarci il più piccolo piacere, o anche solamente per evitare il più lieve dolore. Ma la conoscenza delle leggi della natura, e l'osservazione che i fenomeni sopravvengono sempre regolarmente giusta esse leggi, anzi che obbligarci a credere nella bontà e sapienza di uno spirito reggitore, la cui volontà determini le leggi della natura, ci obbliga molto più a studiare le cause secondarie. Quando vediamo che certe idee acquistate dai sensi succedonsi regolarmente l'una all'altra, e che tale successione non è l'opera nostra, siamo meglio disposti ad accordare forza ed azione alle idee stesse, e pensiamo che una è causa dell'altra, benchè non ci sia cosa più assurda e meno intelligibile di questa ipotesi. Noi, per esempio, osserviamo che quando la vista ci presenta una figura ritonda e lucida, il tutto ci fa provare al tempo stesso una sensa-

zione che chiamiamo calore, e da ciò conchiudiamo tosto che il sole è la causa del calore. Così pure ci accorgiamo che il moto e l'urto de' corpi sono accompagnati da certo rumore, e siamo subito tentati di credere che il rumore sia effetto de' corpi.

XI. Le idee che l'autore della natura inculca ai sensi sono chiamate cose reali, laddove quelle della immaginazione, che sono meno regolari, meno vive e men costanti, si dicono immagini delle cose, come se fossero copie delle prime. Nondimeno per vive e precise che esser possano le sensazioni, non cessan però di essere idee, cioè esistono nell' anima, e son da lei percepite come le idee da lei stessa prodotte. È vero che le idee acquistate dai sensi hanno in se più realità, sono più forti, più regolari e più legate insieme che non le creazioni immediate del nostro spirito, ma non ne segue che esistono fuori dello spirito. Elle sono soltanto non dipendenti dalla sostanza pensante che le percepisce, perchè vengono prodotte dalla volontà di

un altro spirito più possente; ma non lasciano però mai di essere idee, ed è impossibile che una idea o forte o debole esista altrove fuorchè in uno spirito pensante

XII. Berkeley discute molte plausibili obbiezioni che si movono contro il suo idealismo, ma che assai facilmente distruggonsi. Se tutto si fonda sulle nostre idee, potrebbesi dire, ogni realità e sostanzialità trovansi bandite dal mondo, e in luogo loro avvi un semplice gioco chimerico di idee. Cosa divengono allora il sole, la luna, le stelle? Cosa dobbiamo credere delle case, delle montagne, dei fiumi, degli alberi, de' sassi, ed anche del nostro corpo? Sono dunque chimere ed illusioni della nostra immaginazione? Ecco la risposta. L' idealismo non ci fa perder nulla nella natura; ciò che vediamo, sentiamo, intendiamo, o percepiamo e comprendiamo in altro qualsiasi modo, rimane per noi così certo e reale come prima; avvi una natura delle cose, e la differenza fra le realità e le immaginazioni continua ad esistere come

per lo passato. Non è da porre in dubbio che ciò ch'io veggo cogli occhi miei, tocco con le mie mani, non esista realmente: negasi solamente l' esistenza di ciò che i filosofi chiamano materia o sostanza corporea. L' umanità non vi perde niente; ma l' ateo perde per lo avvenire un nome vuoto di senso per sostegno della sua incredulità; e certi filosofi sono ormai privi di una materia importante, che serviva ad alimentare i loro contrasti e le dispute loro. Egli è certo che l' idealismo distrugge tutte le sostanze corporee; ma quando noi prendiamo la voce sostanza nel significato ordinario, come dinotante una combinazione di qualità sensibili, quali sono l'estensione la solidità, il peso, ecc., non si può rimproverare l' idealista che distrugga le sostanze corporee; che se in vece diamo alla voce sostanza un senso filosofico, e che esprima in tal modo un soggetto di accidenti o di qualità fuori di uno spirito, l'idealismo non fa che distruggere una cosa, che mai non esistette nemmeno in immaginazione.

Egli pare una bizzarria il dire che noi beviamo e mangiamo idee, e che di idee ci vestiamo, perchè nell' uso ordinario della vita il termine idea non si usa per esprimere le qualità sensibili che noi chiamiamo cose, cosicchè la precedente asserzione riesce alquanto singolare e ridicola; avuto riguardo alla generale accettazione delle parole. Tuttavia la verità della stessa asserzione non ne soffre veruna macchia. Noi beviamo e mangiamo idee e di idee ci vestiamo; non significa nè più nè meno, se non che viviamo e ci vestiamo di cose che sentiamo immediatamente per la via dei sensi. Il duro, il molle, il dolce, il colorito, il sapore, il calore, la figura, e tutte le qualità, che, riunite, costituiscono i diversi alimenti ed abiti, esistono perchè noi li percepiamo; e questo è ciò che si pensa, quando li chiamiamo idee. Se si usasse adoperare ordinariamente quest' ultima parola in vece di quella di cose, nulla sarebbe nè più bizzarro nè più ridicolo della precedente asserzione. Ciò che qui preme principal-

mente si è che il termine sia appropriato, anzi che vero. Nondimeno la verità esige che si adoperi la voce idea in vece della voce cosa, perchè secondo il senso ordinario la cosa, al contrario della idea, ha sempre da indicare ciò che è fuori della mente, e perchè cosa ha una significazione più estesa che idea, perocchè esprime egualmente bene tanto gli spiriti, ossia le sostanze pensanti, quanto le idee.

Puossi parimenti obbiettare che passa una gran differenza tra il fuoco reale e l' idea del fuoco, tra il sogno o l' immaginazione di essersi scottato, e la scottatura reale; e Berkeley conviene di tal differenza. Risponde però, che nessuno dee pretendere che il fuoco reale esista o esister possa fuori di un ente che lo percepisce; e che quindi deve ciascun confessare non essere mai nè più nè meno che una idea. Ma la differenza tra l' idea di un fuoco reale e la semplice immaginazione del fuoco è già spiegata di sopra.

Potrebbesi anche dire che noi veg-

giamo cose distanti da noi, e che per conseguenza non dovrebbero esistere nell'anima nostra, essendo assurdo lo ammettere che un ente che noi vediamo per esempio alla distanza di qualche miglio, sia sì vicino a noi come lo sono i nostri pensieri. Ma, risponde Berkeley, ci accade spesse volte di vedere in sogno l'esistenza di cose da noi lontanissime, eppure confessiamo che esistono soltanto nella nostra immaginazione.

Una quarta obbiezione è la seguente: dall'idealismo risulta che le cose sono annichilate e riprodotte ad ogni istante. Gli oggetti sensibili non esistono che quando e perchè sono percepiti; le piante e le seggiole non sono in un giardino o in una sala se non perchè uno si trova in quel giardino o in quella sala, e le vede. Ogni volta che chiudiam gli occhi, i mobili di un appartamento sono annichilati, ed ogni volta che li riapriamo, vengono creati di nuovo. Berkeley risponde, che ogni esistenza reale delle cose fuori di noi si fonda soltanto sulle nostre idee. Accorda il fatto allegato nella

obbiezione, ma nega, giustamente, ch' esso valga a confutare l' idealismo. Si crede una assurdità che i mobili di un appartamento scompajano per colui che ha gli occhi chiusi, perchè non si ha l' abitudine al significato dei sinonimi cosa e idea. All' incontro si accorda che la luce e i colori, oggetti immediati propriamente detti della vista, siano semplici sensazioni, che tanto tempo esistono quanto sono sentite; ma quel che accade della luce e dei colori, accade anche pei mobili di una camera; e s' egli è assurdo che le cose sieno create ed annichilate ad ogni istante, come debbon esserlo giusta il sistema degli idealisti, egualmente è assurdo il dire lo stesso de' colori e della luce, come però generalmente si fa. Più; in accordando l' esistenza della materia, ossia della sostanza corporea, non si può negare che nessuno de' corpi esterni esista per noi, sino a tanto che noi non lo percepiamo. Tutti i metafisici ammettono la divisibilità infinita della materia; da ciò nasce che ciascuna particella di tal materia

contiene un infinito numero di parti impercettibili per mezzo de' sensi. Dunque, se un dato corpo sembra avere una determinata grossezza, ovvero presenta ai sensi un determinato numero di parti, ciò non succede perchè esso non contenga più altre parti, perocchè ne contiene una infinità, ma perchè i sensi non sono abbastanza atti a vedere e distinguere tutte quelle parti. A misura che i sensi diventano più dilicati, percepiscono un maggior numero di parti, cioè l'oggetto pare più grosso, e cangia di forma. Ma tal cangiamento non accade nel corpo, ed ha luogo unicamente ne' sensi. Ogni corpo considerato in se stesso è infinitamente esteso, e per conseguenza senza forma e senza figura. Dunque, per quanto certa suppongasi l'esistenza della materia fuor di noi, non puonno però gli stessi materialisti negare, secondo i loro principj, che nè i dati corpi percepiti dai sensi, nè cosa alcuna qualunque' possano esistere fuor dello spirito. In fine s' intende assai naturalmente che qui non trattasi di tale o tal altro spi-

rito individuo, ma che soltanto pretendesi che nessuna cosa può esistere fuori di uno spirito qualunque.

Si può anche allegare contro l'idealismo, che se l'estensione e la figura esistessero soltanto in uno spirito, ne seguirebbe che lo spirito stesso sarebbe esteso, perchè l'estensione è un modo ossia un attributo accordato al soggetto nel quale essa esiste. Berkeley risponde: La figura e l'estensione sono nello spirito in quanto egli le percepisce, non come modi o attributi, ma unicamente per la mediazion degli spiriti; e dal non esistere l'estensione altrove fuor che nell'anima non ne segue che cotest' anima sia estesa, come non è nè rossa nè azzurra, perchè que' colori esistono soltanto nelle sue percezioni e non altrove. Quando si dice che un dado è duro, esteso e quadrato, la voce dado indica un soggetto, ovvero una sostanza, che è diversa dagli attributi della durezza, della estensione e della figura, i quali esistono in lui. Ma come si concepisce ciò? Un dado non significa nulla di di-

verso da quelle cose che si chiamano suoi modi o suoi accidenti, e quegli attributi non altro sono che definizioni della stessa voce dado.

Sarebbe ancora un' altra obbiezione contro l' idealismo che l' annichilimento delle idee di materia e di moto distruggerebbe tutta la filosofia corpuscolare, e rovescerebbe i principj meccanici, dei quali si è riuscito a far uso con tanto vantaggio per ispiegare i fenomeni. Berkeley sostiene che tutti i fenomeni spiegati con tai supposti possono esserlo anche senz' essi. Spiegar fenomeni altro non è che far vedere perchè da noi si abbiano tali idee in tali circostanze. Ma quanto alla maniera con che la materia agisce sopra uno spirito, o produce in esso le idee, nessun filosofo si arrogherà la pretensione di poterlo spiegare; donde si deduce che l' idea della materia non ha il menomo vantaggio nella filosofia naturale. Altronde, i materialisti non ispiegano i fenomeni con l' essenza della sostanza corporea, ma sì con la figura, il moto, ed altre qualità, che sono sem-

plici idee, e che non potrebbero in conseguenza essere le cagioni di cosa veruna qualunque.

È cosa singolare, per vero dire, il distruggere le cause naturali, e tutto attribuire alla azione immediata degli spiriti. Adottando il sistema degli idealisti, non è più permesso il dire che il fuoco riscalda e che l'acqua rinfresca, ma bisogna dire che uno spirito riscalda ecc.; favella che suona all'orecchio in maniera ridicola. Berkeley pure ne conviene. Ma quando trattasi di tali cose, bisogna pensare da dotto e parlar come il volgo. Convinti, come lo sono, i dotti del sistema di Copernico, pure non lasciano di dire che il sole nasce, tramonta, arriva al meridiano, e si renderebbero ridicoli se si esprimessero diversamente nella società. Quando si ragiona filosoficamente, è difficile di accomodare talmente il linguaggio ricevuto alle idee, che non ne risulti materia a false interpretazioni. Quindi è che un uomo ragionevole, che fa stima di ragionamenti originali purchè siano giusti, non trovasi urtato dal con-

trasto che passa tra il modo col quale son concepiti, e il linguaggio adottato nel commercio ordinario della vita.

Alcuni, soggiunge Berkeley, suppor potrebbero di trovare un argomento irresistibile nella generale ed unanime credenza di tutti gli uomini alla esistenza della materia ossia delle cose esteriori.

È egli possibile che tutti gli uomini si siano ingannati e continuino ad ingannarsi giornalmente in tal proposito? Se ciò fosse, qual sarebbe la fonte di un error così antico, così radicato e così generale?

Primieramente si può mettere in dubbio che tutti gli uomini credano alla esistenza delle cose esteriori, nel senso in cui prendono i filosofi questa frase. Una credenza, propriamente detta, a cosa vuota di senso, o che implica contraddizione, è impossibile; e tale è sicuramente, secondo Berkeley, quella all'esistenza delle cose esteriori diverse dalle idee. È ben vero potersi dire in certo senso che gli uomini credono all'esistenza della materia, perchè essi agiscono come se

la causa immediata delle sensazioni da cui sono ad ogni istante percossi, e che hanno presenti, fosse una sostanza non pensante e priva di sentimenti. Ma Berkeley non vide che essi vi annettessero un senso chiaro, e che ne avessero a trarre un opinione speculativa.

Quand'anche la credenza al mondo corporeo esteriore sia tanto generalmente sparsa tra gli uomini, non potrebbesi considerare che per un debolissimo argomento, avendo per altra parte riguardo al numero infinito di pregiudizj e di false opinioni sì ostinatamente adottate dalla maggior parte del genere umano. Vi fu tempo in cui l'esistenza degli antipodi e il giro della terra passavano per assurdità mostruose anche fra i dotti, e siamo oggi pure assai lontani dal vederne convinti tutti gli uomini.

Scorgesi facilmente la causa che rende sì generale e che tanto ingagliardisce il pregiudizio della esistenza delle cose esteriori. Gli uomini percepiscono diverse idee di cui non si riconoscono essi gli autori, e che sono indipendenti dalla

volontà loro, perchè non procedono dal loro principio interno di attività. Di qua nasce in essi l' opinione che le idee, ovvero gli oggetti delle loro percezioni, esistano fuori della lor mente, e nessuno non sospetta nemmeno che abbiavi in ciò la più manifesta contraddizione. I filosofi che si avvidero che gli oggetti immediati delle percezioni non puonno esister fuori dell' anima, rettificarono bensì fino a certo punto l' errore della gran moltitudine, ma caddero in un altro non meno assurdo, quello cioè che fuori dello spirito vi siano alcuni oggetti esistenti da se medesimi, de' quali le nostre idee sono immagini o rassomiglianze prodotte dalle impressioni che fanno sulla nostr' anima. Questa opinione de' filosofi trae la sua origine dalla stessa fonte donde la trae il pregiudizio della moltitudine, cioè dall'avere i filosofi la coscienza di non essere essi stessi gli autori delle loro sensazioni; e da ciò conchiusero che queste venivano all' anima dall' esterno, e dovevano per conseguenza avere una causa diversa da loro stesse. Se si pre-

ferì di ammettere le cose esteriori anz che uno spirito che solo agir possa sull'anima, n'è causa il non essersi sentita la contraddizione che passa tanto nella supposizione delle cose esteriori corrispondenti e simiglianti alle nostre idee; quanto negli attributi di forza o d'attività a tai cose accordati. Oltre a ciò, lo spirito supremo che fa nascere in noi le idee non viene alla nostra percezione indicato con verun complesso determinato e finito di idee finite, come lo sono gli uomini, circostanza cui giova anche unire la regolarità ed uniformità de' suoi atti. Che il corso della natura venga ad essere interrotto da un miracolo, tutti gli uomini sono tosto disposti a riconoscere la presenza di un essere superiore agente; ma l'ordinario andamento della natura non eccita veruna riflessione, ancor che sia una prova della saggezza, potenza, e bontà infinita del Creatore.

Alcuni forse trovano l'idealismo incompatibile con certe verità sicurissime della filosofia e delle matematiche. Gli astronomi, per esempio, insegnano oggi

quasi generalmente il movimento della terra come una verità fondata sulle più chiare e convincenti ragioni; ma nulla vi può esser di ciò secondo i principj dell'idealismo. Siccome il movimento non è che un'idea, ne risulta che esso non esiste se non in quanto è percepito, e nondimeno non si capisce il movimento della terra. A questa difficoltà si risponde, che il domandare se la terra si mova o no è soltanto il porre in questione se noi abbiamo diritto di dire, giusta le osservazioni degli astronomi, che quando siamo in tali circostanze, in tale situazione e in tal rapporto rispetto alla terra ed al sole, noi comprendiamo il movimento del nostro globo e degli altri pianeti in virtù delle leggi fisse della natura. Ora noi non abbiamo ragionevolmente il menomo soggetto di cavare una simile conclusione.

Ma a che servono, secondo gli idealisti, l'ammirabile e complicata organizzazione de' vegetali, il meccanismo della struttura degli animali? Non possono gli alberi crescere, coprirsi di foglie, e por-

tar fiori: non possono gli animali eseguire i loro movimenti, senza l'associazione sì complicata e sì maravigliosa delle loro parti interiori, le quali come idee non hanno in se nè forza nè attività, e non hanno un legame necessario con gli effetti che si usa di attribuir loro? Se uno spirito produce immediatamente tali effetti con un *fiat*, o con un atto di sua volontà, tutto l'artificio che si osserva nelle opere dell'uomo o della natura è inutile. In somma, come spiegare con l'idealismo l'armonia tanto della natura che dell'arte?

Berkeley confessa che relativamente alla Provvidenza ed all'armonia della natura, l'idealismo presenta tali difficoltà che non sa come levare, ma egli non crede che una obbiezione di tal natura possa distruggere la verità e la certezza di cose che si lasciano provare *a priori* con la maggior evidenza possibile. I principj filosofici ricevuti non sono altronde esenti da simili difficoltà. Ammettendoli, si può del pari dimandare, perchè Dio abbi scelto il metodo di produrre con istro-

menti e macchine, tai cose, che, a detta di tutto il mondo, gli sarebbe stato possibile di produrre senza il menomo apparecchio e con un semplice atto della sua volontà. Non dimentichiamo oltre a ciò che sebbene la fabbricazione di tutte le parti ed organi non fosse assolutamente necessaria per produrre qualche effetto, lo era però per produrre le cose in modo regolare, secondo le leggi della natura. In fine ciò poi null' altro significa se non che le idee non sono prodotte da un cieco caso, ma che regna tra esse una certa armonia ed un certo legame, simili a quelli che esistono fra causa ed effetto. Vi sono dunque combinazioni regolari e complicate di coteste idee, le quali pajono essere tanti istromenti nelle mani della natura, la quale nascosta dietro la cortina manifesta l'occulta sua attività, e produce quei fenomeni che colpiscono i nostri sguardi sulla scena del mondo.

Ben vide Berkeley che la sua spiegazione non era per anco soddisfacente; studiò quindi di determinare altrimenti

l'idea della causalità, e vi procedette in quel modo che Hume tenne dipoi. Il fuoco ch'io vedo non è già la causa del dolore che sento quando mi vi accosto, ma soltanto un segno che serve ad allontanarmene. Il romore ch'io sento non è già l'effetto del movimento di alcuni corpi che si urtano, ma ne è soltanto il segno. La causa per cui le idee sono formate in organi, vale a dire in combinazioni regolari e fattizie, è la stessa di quella che fa che si associano le lettere per costruirne le parole. Perchè un piccolo numero di idee primitive potessero indicare un gran numero di effetti e d'atti, era necessario di combinarle in varj modi, e perchè l'uso loro sotto questo aspetto fosse durevole e generale, bisognava che coteste combinazioni fossero fatte con una regola, e con una saggia composizione. In questo modo apprendiamo ciò che dobbiamo attenderci da tale o tale atto, e quali metodi convenga adoperare per produrre le date idee. Da ciò è pure evidente, che le cose inesplicabili, quando si ammette

una causa che coopera o concorre all' effetto, spiegansi naturalissimamente, e che loro si accorda una utilità molto appropriata e patente, quando si considerino semplicemente come caratteri o segni della nostra istruzione. La scoperta di cotai segni stabiliti dall'autore della natura, e gli sforzi necessarj a ben comprenderli, avrebbono dunque ad essere l' oggetto della filosofia naturale, in vece di pretendere spiegar le cose col mezzo delle cause corporee; la qual pretesa è quella che ha forse più di tutto contribuito ad allontanar gli uomini da quel principio attivo, da quello spirito supremo e saggio per eccellenza, nel quale viviamo ed esistiamo.

In luogo della idea ricevuta della materia potrebbesi ammetterne un' altra, negandole però tutte le qualità che le sono ordinariamente accordate, eccetto sempre l' essenza di una sostanza incerta ed insensibile. Cotesta materia, benchè non veduta, esisterebbe fuori dello spirito, e sarebbe la causa delle nostre idee, ossia piacerebbe alla Divinità di produrre

in noi le idee con la sua occasione. Non ben si capisce perchè non avrebbe ad esistere siffatta materia. (Allora dunque la materia verrebbe considerata come la cosa in se stessa, per parlare nel linguaggio della filosofia di Kant).

A questa obbiezione Berkeley contrappone i seguenti ragionamenti:

1.° Non è meno assurdo l'ammettere una sostanza senza accidenti, che gli accidenti senza una sostanza.

2.° Quando si accordasse che siffatta sostanza, non atta ad essere conosciuta, può esistere, si avrebbe ancora il diritto di chiedere ove debba esistere. Si è già premesso che non deve esistere nello spirito; ed è parimenti certo che non esiste in verun luogo, perchè ogni estensione esiste soltanto in uno spirito, come si è già dimostrato. Altro dunque non resta a dirsi se non ch'ella non esiste in veruna parte.

3.° Esaminiamo solamente più da vicino l'idea che qui si forma della materia. Essa non agisce, non percepisce, e non è percepita; essendo per queste

tre ragioni chiamata una sostanza inerte, insensibile, ed impercettibile. Qui dunque l'idea della materia si compone solo di negazioni, eccetto il carattere di soggetto, il qual però non significa nulla, cosicchè la materia si riduce al nulla.

4.° Se si dice che la materia è una causa incognita che determina la volontà di Dio a produrre in noi le idee, si domanda cos'è che ci possa indurre ad ammettere la presenza di una cosa che non conosciamo nè co' sensi nè con la ragione, che è incapace di produrre idea veruna nella nostr' anima, che non ha nè estensione nè forma, e che non esiste in verun luogo? Cosa s' intende per cotesta causa, che debb' essere la materia rispetto alla volontà divina? Null' altro sicuramente, fuori che una causa efficiente di un effetto qualunque, o tutt' altra cosa che accompagna la causa nel corso ordinario della natura. Ma in nessuno di questi due significati la materia può essere causa relativamente alla Divinità. Come inerte, non può essere una causa efficiente; come priva di tutte le qua-

lità sensibili, non può essere percepita, nè per conseguenza dar luogo alle nostre percezioni. Si adopera dunque la voce *occasionalmente* senza annettervi un preciso significato.

Ma benchè non vediamo noi la materia, ella è forse veduta dalla Divinità, ond' è che ella costituisce la causa determinante delle nostre idee. È questa una ipotesi affatto arbitraria. La sola cosa che concluder si possa dalla regolarità delle nostre sensazioni, si è la sapienza e la bontà dello spirito che in noi le produce, e che basta a spiegar tutti i fenomeni della natura, senza che si abbia bisogno di ricorrere ad una materia inerte ed insensibile, con la quale non ispiegasi nulla.

Si può dire eziandio che se la materia non è atta ad essere percepita, ciò non è un argomento in favore della sua non-esistenza, in quella guisa che l' impossibilità di un cieco nato di percepire i colori non prova che non vi sia nè luce nè colori. Berkeley risponde: Quando per materia non altro s' intende fuor che il sog-

getto incognito di qualità incognite, poco debbe importarci di sapere se esista o no alcuna cosa di simile; perocchè a che serve disputar di una cosa, della quale non sappiamo perchè e come esista? Aggiugni, che quand' anche un nuovo senso ci venisse concesso, esso pur non farebbe che procurarci nuove idee o sensazioni, e allora avremmo ad allegare contro l'esistenza obbiettiva di tali idee in una sostanza non veggente le ragioni stesse che abbiamo nello stato e nel numero attuale de' nostri sensi.

Dopo la critica di quegli argomenti che la ragione e l'esperienza apparentemente somministrano contra l'idealismo, Berkeley passa ad esaminare quelli che si possono trarre dalla rivelazione. La Sacra Scrittura dice chiaramente e positivamente che esistono corpi fuori di noi, e che tai corpi sono qualche cosa più che semplici idee. Berkeley risponde che la sua nuova dottrina non iscema per nulla la verità della Bibbia, nè quella di verun altro libro in cui si usi l'ordinaria espressione di mondo corporeo

esterno. Trattasi unicamente di sapere in qual modo si stabilisca poi la differenza tra le voci *cosa* e *idea*; e secondo l'idealista, quando la Bibbia parla di corpi, è assolutamente lo stesso come se facesse menzione di idee; anzi Berkeley pensò che la Bibbia non ammetta in veruna sua parte ciò che i filosofi chiamano materia, cioè l'esistenza delle cose fuori di uno spirito differente dalle idee.

L'idealismo non distrugge nemmeno la realità de' miracoli. È vero che potrebbesi dimandare: la verga di Mosè non fu ella realmente convertita in serpente, e non avvenne egli che un cangiamento di idee nello spirito de' spettatori? Alle nozze di Cana il Redentore affascinò forse la vista, l'odorato ed il gusto dei convitati per produrre in essi l'idea del vino? Ecco la risposta di Berkeley: La verga di Mosè fu senza dubbio convertita in un vero serpente, e l'acqua in vero vino; ma il filosofo richiama la distinzione stabilita di sopra fra realità ed immaginazione. Se tutti coloro che

erano alle nozze di Cana videro, odorarono, gustarono e bevettero veramente il vino, e se sentirono tutti gli effetti di quel liquore, non puossi avere il menomo dubbio della sua realità. Non vi ha qui differenza nella cosa, ma solo ne' principj della conoscenza di essa cosa.

XIII. Può dunque l'umana conoscenza in generale riferirsi a due classi principali di oggetti, cioè le idee e gli spiriti. La falsa distinzione che si poneva tra le idee puramente esistenti nello spirito ( che si ha l'uso di chiamare idee ), e gli oggetti reali fuori dello spirito, cui si accordava una esistenza materiale, è la vera sorgente dello scetticismo. Diffatto sin che si ammette l'esistenza delle cose reali fuor dello spirito, e che se ne crede la real conoscenza ov'essa corrisponde a quelle cose reali, ne segue che non si può esser certi che una conoscenza reale delle cose sia mai possibile. Come giunger diffatto a sapere che le cose percepite corrispondano fuor dello spirito alle cose non percepite? Lo scetticismo non può mettere in dubbio l'esi-

stenza delle idee, nè quella per conseguenza di una conoscenza reale. Così ragionando Berkeley non abbadò che la difficoltà nasce da un altro lato, e che lo scetticismo si fonda sopra una opposta ragione. Dal non potersi provare l'esistenza obbiettiva di cose fuori di noi, non segue che realmente non vi abbiano cose fuori di noi; e siccome lo scettico oppone l'idealismo possibile al realismo, così può anche servirsi del realismo possibile contra l'idealismo. Dunque l'idealismo non distrugge in verun modo lo scetticismo, come immaginossi Berkeley.

Nondimeno questo filosofo, credendo il realismo base dello scetticismo, a lui riferiva eziandio l'origine dell'ateismo e della irreligione. La proposizione che la materia fu creata dal nulla fu trovata sì incomprensibile, anche dai più celebri filosofi, e da quelli pure che ammettevano l'esistenza di Dio, che sostennero essere la materia increata ed eterna come la Divinità. Quando si crede ad un mondo materiale esteriore, niente è più naturale di un sistema filosofico, ove si volga in

ridicolo l'esistenza delle sostanze non materiali, ove si ammetta la divisibilità dell'anima, ove si supponga ch'ella è soggetta a distruggersi come il corpo, ove si neghi ogni specie di libertà e di armonia nella formazione e conservazion delle cose, ove si consideri una sostanza esistente per se medesima, non pensante e stupida, come la causa e la fonte di tutte le cose, ove finalmente escludasi la provvidenza di uno spirito superiore, cui si surroghi allora un cieco caso o una fatale necessità. I partigiani del teismo e della vera religione dovrebbero dunque unire gli sforzi loro in favore dell'idealismo, che toglie agli atei il principale loro sutterfugio. In questa occasione Berkeley fa vedere come il realismo introduce ne' dommi del cristianesimo, per esempio, in quello della Risurrezione, difficoltà numerose ed insolvibili, che tutte svaniscono avanti i principj dell'idealismo.

XIV. Oltre l'esistenza esteriore degli oggetti della percezione, la teoria ricevuta delle idee astratte è altresì una sor-

gente copiosa di errori e di difficoltà relativamente alla conoscenza ideale. Le cose meglio conosciute, e le più famigliari nel commercio ordinario della vita, divengono difficili ed inintelligibili quando si prendono astrattivamente. Ciascuno sa che il tempo, lo spazio ed il moto sono *in concreto*; ma nelle mani de' metafisici queste idee divengono sì astratte e sì sottili che il volgo non può più capirle. Il tempo puro, astrazion fatta da ogni successione delle idee nel mio spirito, è una cosa assolutamente inconcepibile per me, dice Berkeley. Ma se il tempo è nulla *in abstracto*, ne segue che la durata d'ogni spirito finito debb'essere determinata sul numero delle idee o azioni che si succedono immediatamente nello spirito stesso. L'anima dunque pensa sempre, e sarebbe realmente difficilissimo di separare l'esistenza di uno spirito dal pensiero. Lo stesso accade quando prendiamo ad isolare le idee di estensione e di moto da tutte le altre qualità, ed a considerarle in se stesse; cioè riduconsi a niente. Operando

cotesta separazione, si ammette: 1.° che l'estensione può realmente isolarsi da tutte le altre qualità sensibili; 2.° che la realità della estensione può parimenti separarsi dalla percezione della estensione medesima. Ma chi riflette su ciò, e che intende se stesso, è obbligato confessare che tutte le qualità sensibili sono anche esse sensazioni, e reali anch'esse; che dove esiste estensione dee pure trovarsi il colore, vale a dire in uno spirito; che gli archetipi di entrambi non puonno esistere fuorchè in un altro spirito; e finalmente che gli oggetti de' sensi non altro sono fuorchè sensazioni associate e miste, nessuna delle quali può supporsi esistente senza percezione. Ognun sa cosa sia l'esser felice, o cosa sia un oggetto buono; ma prendasi a formarsi una idea della felicità, astrazion fatta da ogni piacere particolare, ovvero una idea della bontà, senza aver riguardo ad un oggetto buono! Le idee di giustizia e di virtù sono nello stesso caso. L'opinione ricevuta che tali parole significhino idee generali contenenti tutte le persone ed

azioni particolari, pare che abbia involta la morale in mille difficoltà, e averne reso lo studio meno utile all' uomo. Le quali difficoltà svaniscono tutte innanzi una teoria idealistica della natura degli oggetti in generale, e di quella degli oggetti sensibili in particolare.

XV. Berkeley fa una rimarchevole applicazione della sua teoria alla dottrina di Dio, della sua esistenza e delle sue qualità. Pretende che Dio è da noi così evidentemente ed immediatamente conosciuto, quanto qualunque altro spirito differente da noi. Noi conosciamo anzi l' esistenza della divinità con maggiore evidenza di quella degli uomini, perchè gli effetti della natura sono infinitamente più numerosi e più atti a colpire i sensi che quelli degli individui umani. Non avvi fenomeno esprimente un uomo o un atto umano, che non verifichi in modo anche più convincente l' esistenza di uno spirito, Creatore della natura. Rispetto alle altre persone egli è chiaro che la volontà dell' uomo non ha altro oggetto che il movimento delle membra

del corpo; ma dipende dalla volontà del Creatore che tal movimento produca una idea nello spirito di un altro, o sia accompagnato da tale idea. Il Creator solo conserva con la sua potenza tutte le cose, e da lui solamente dipende il legame che esiste fra gli spiriti, pel quale si accorgono essi della reciproca loro esistenza. Nondimeno codesta pura e raggiante luce che tutti illumina è per se stessa invisibile.

Quando si dimanda se la natura non ha parte veruna alla produzione delle cose naturali, e se tutte queste debbono essere attribuite alla sola ed immediata azione di Dio; si risponde: Se altro non si intende per natura che la serie visibile degli effetti, e delle sensazioni isolate nel nostro spirito, a norma di certe leggi generali, allora evidentemente la natura non produce nessuna cosa in nessun luogo; ma se chiamasi natura un essere differente da Dio, dalle leggi della natura, e dagli oggetti percepiti per via de' sensi; in tal caso è una parola vuota di senso, a cui non si attacca veruna

idea intelligibile. Presa in questo significato, la natura è una vana chimera inventata dai filosofi pagani, che non avevano idea esatta della presenza universale e della perfezione infinita di Dio. Berkeley trova quindi assai singolare che i filosofi cristiani abbiano ammesso un'altra natura in quest'ultimo senso, dappoichè la Santa Scrittura attribuisce costantemente alla mano immediata di Dio tutti gli effetti che i filosofi pagani usano attribuire alla natura.

Egli è vero che a prima vista il metodo lento e graduale che si osserva nella produzione delle cose naturali non sembra provare che la mano immediata di un Creatore onnipossente ne sia la causa. I mostri, i parti innanzi il termine, il seccarsi dei fiori degli alberi, le pioggie che cadono a torrenti, i mali che opprimono gli uomini durante la vita loro, pajono altrettante prove che mostrano non essere la formazione della natura operata e retta immediatamente da uno spirito dotato di infinita sapienza e bontà. Tuttavia questo metodo della

natura è assolutamente necessario per agire, secondo le più semplici e più generali regole, in maniera costantemente identica, e questa è senza contraddizione una prova della sapienza e bontà di Dio. Altronde le imperfezioni ed i mali della natura non sono neppur essi senza scopo nè senza utilità; perchè ne risulta una varietà sorprendente, rilevano la bellezza della creazione, come le ombre di un quadro servono a farne risaltar meglio le parti illuminate. Noi dobbiamo altresì esaminare con molta attenzione se i rimproveri che fondiamo sui semi che non fruttificano, sugli embrioni che non giungono al termine perfetto della vita, e sulla distruzione accidentale de' vegetabili e degli animali avanti l'epoca della intera loro maturanza, annunziano un difetto di sapienza nell' autore della natura, o se anzi non sono l' effetto di un pregiudizio da noi ricevuto in conseguenza de' nostri rapporti coi deboli mortali. Non vi ha dubbio che l' amministrazione di cose, che tanta pena e fatica esige per parte dell' uomo, passar non possa

agli occhi suoi come saggezza; ma quando trattasi del gran Creatore, la macchina maravigliosa ed incomprensibile di un animale o di una pianta, non può costare la menoma fatica, poichè uno spirito onnipossente dà esistenza a tutto con un semplice atto della sua volontà. L'abbondanza estrema delle cose naturali non dee dunque riguardarsi come debolezza o profusione per parte del Creator loro, ma è anzi una prova della ricchezza di sua potenza.

I mali che pesano sugli spiriti finiti ed imperfetti, ossia sugli uomini, sono, nello stato attuale di questi, inevitabilmente necessarj per il loro bene. La nostra vista non è abbastanza penetrante in ciò. Noi chiamiamo male l'idea di un dolore particolare qualunque sia, mentre che se portassimo più oltre gli sguardi nostri, riconosceremmo che le cose particolari, che sembrano essere mali quando si considerano in se stesse, hanno però la natura del bene tosto che si esaminino nel loro legame con l'intero sistema del mondo.

I *Tre Dialoghi fra Ila e Filonoo* tendono soltanto a mettere l'idealismo più alla portata del pubblico illuminato, e a farne meglio capire il sistema, che trovasi esposto dommaticamente nell'opera sui *Principj dell' umano intelletto*. La massima capitale che non esiste materia fuori di noi, e che ogni conoscenza delle cose esteriori si fonda sulle nostre idee subbiettive, vi si trova altresì difesa con varj nuovi argomenti, tratti dalla natura della conoscenza che abbiamo degli stessi oggetti sensibili. Qualunque impressione di caldo o di freddo, per graduato che sia, è accompagnata da un sentimento di piacere o di disgusto, che si confonde con la sensazione di essa impressione in una sola ed ugual sensazione. Se dunque il caldo e il freddo fossero obbiettivamente inerenti ad una sostanza materiale, bisognerebbe che tal sostanza avesse la capacità di sentir piacere o dolore, e ciò non si può ammettere. Altronde, accade più volte che una sola e stessa materia è calda pel tatto di uno, e fredda per quello dell' altro;

converrebbe adunque che essa materia avesse due nature contraddittorie, locchè parimenti è impossibil di ammettere. Da ciò risulta che il caldo e il freddo non possono essere qualità obbiettive di una sostanza materiale. Quanto alle sensazioni del gusto, corrono la stessa via di quelle del tatto, cioè non altro rappresentano che il subbiettivo, perchè se avessero qualche obbiettività esprimerebbero natura tra se contraddittoria, veggendosi in moltissimi casi che un uomo sano trova dolce quello che riesce amaro all'ammalato, e che uno stesso cibo offre un diversó sapore a diversi palati. I toni parimenti consistono unicamente in sensazioni subbiettive dell' udito. Berkeley combatte l'opinione che i suoni traggano l'origin loro dai moti obbiettivi dell' aria. Se i suoni fossero moti, i moti aver dovrebbero le qualità spettanti ai suoni subbiettivi reali; bisognerebbe che il moto fosse grave, acuto, aspro, ecc., locchè è assurdo. Altronde il moto è sentito anche dal tatto: se dunque i suoni fossero moti, si dovrebbe anche e vederli

e toccarli, e in vece si può solo intenderli.

La stessa maniera di ragionare applica Berkeley alle qualità radicali delle cose. La grandezza e la solidità sono idee subbiettive. Il piede di una tignuola a noi par piccolissimo, ed assai grossa ci sembra la tignuola stessa; se dunque la grandezza non avesse nulla di subbiettivo, converrebbe che una stessa cosa avesse al tempo stesso una grandezza diversa. La qualità reale di un oggetto non può cangiarsi senza che l'oggetto stesso non provi un cangiamento: all'incontro la grandezza visibile di un oggetto varia a proporzione della sua distanza, senza che cangi l'oggetto stesso. Così la velocità del moto pare diversa ad uomini diversi; così la forza della resistenza, la solidità, la durezza sono diversamente sentite da diversi individui; e così ciò che uno trova molle, l'altro il crede duro; dunque nemmeno questi fenomeni hanno una realità obbiettiva.

È vero che si può obbiettare che esistono cose fuori di noi, le quali sono

diversamente sentite da diverse persone, mentre però non sono che una sola e medesima cosa. Berkeley risponde come qui sopra, che tai cose non sono in se medesime che razionali, prive d' ogni specie di realità obbiettiva fuor del pensiero. Dal momento che si considerano le idee e gli oggetti loro come essenzialmente differenti ed anche opposti, si suppongono in ciascuna idea due cose, una delle quali è un atto dell' anima, e l' altra non lo è. Noi siamo soltanto passivi rispetto alle sensazioni, essendo obbligati di prenderle quali ci vengono date, e se vi ha qualche cosa che nella sensazione sia atto, come per esempio l' ispirazione de' vapori quando si odora, ciò non è la sensazione propriamente detta.

Se noi prevediamo la distanza di un oggetto, ne andiamo debitori all' esperienza e non già alla sensazione visuale. Un cieco-nato, che tutto ad un tratto ottenesse l' esercizio della vista, non avrebbe la menoma idea della distanza, perchè la distanza è una linea retta tirata

dall' occhio di colui che vede l'oggetto, e questa stessa linea non può essere sentita.

È falso che le sensazioni e le idee sieno in certo modo immagini delle cose esteriori, e che queste per conseguenza da noi si conoscano per mezzo loro. Vedendo un ritratto, io non posso riconoscere immediatamente l'originale, se la memoria o la ragione non me ne hanno già data la conoscenza. I semplici sensi non ci insegnano nulla rispetto al rapporto che passa tra le idee come immagini degli oggetti, e gli oggetti medesimi. Ma nè la memoria nè la ragione ci possono insegnare a conoscere gli originali delle idee, non essendo esse una fonte della conoscenza degli oggetti.

Per viemaggiormente provare che le idee non possono far conoscere immediatamente veruna realità obbiettiva diversa da loro. Berkeley si vale del seguente argomento: gli oggetti debbono essere indipendenti dalle sensazioni; dunque non possono regolarsi sulla variabilità loro. Ma, nell' ammettere questo

supposto, come accade che le nostre idee, che sono sì variabili, possano rappresentar fedelmente l'oggetto costante ed invariabile?. E tali immagini non servono anch'esse a nulla, giacchè è impossibile il distinguere in esse il falso dal vero; oltre di che, non essendo gli originali delle idee percepite immediatamente, non sono sensibili. Come dunque la cosa non sensibile può rassomigliare a ciò che è sensibile? Una sensazione o una idea non può simulare altra cosa fuorchè ciò che è pure una sensazione o una idea. La cosa invisibile non rassomiglia alla visibile. Finalmente gli oggetti esterni non possono essere percepiti dai cangiamenti del cervello; perocchè ciò che è immediatamente percepito deve essere una idea semplice, e le idee non possono esistere fuori dell'anima. Se noi non abbiamo una idea sola del cervello, tutto ciò che se ne dice non è intelligibile; ma se ne abbiamo una, tutti i cangiamenti del cervello sono idee che si trovano in una idea. Qual relazione altronde può esistere tra un movimento

de' nervi e la sensazion di un colore o di un suono nell' anima? E come tal sensazione può esser l' effetto di tal movimento?

Ben si accorse Berkeley che col suo sistema Dio diventa autore di tutti gli atti dell' uomo, e per conseguenza anche delle azioni cattive. Per evitare questo difetto ricorse ad un sutterfugio, accordando agli spiriti ragionevoli una libertà indipendente da Dio. Conviene distinguere l' azione dalla volontà di colui che agisce. Il mal morale non istà nella prima, la quale è indifferente per se medesima, ma nella seconda, quand' essa si manifesta in senso contrario alle leggi della ragione e della religione. Supponiamo eziandio che la causa fisica delle azioni, come tale, risieda in Dio, la causa morale però sta nella volontà libera di colui che agisce; di maniera che non può mai dirsi che Dio sia l' autore del mal morale. Questa volontà dell' uomo fa pure che Dio non sia il principio unico del movimento de' corpi. Anche gli spiriti ragionevoli finiti hanno egualmente il

potere del moto, limitato però, e come potere fondato in Dio; ma l'hanno tale da poterne usare secondo la libertà loro. Credette altresì Berkeley di schivare in tal modo l'obbiezione che Dio non inganna giammai, e che nondimeno l'autore di tutte le idee debbe ingannar gli uomini, posto che tutti vanno soggetti ad errori di conoscenza. La causa dell'errore è tutta dell'uomo, e nasce dall'abuso della libertà. Dio non può essere considerato per autore immediato delle nostre idee se non quando ce le comunichi con una rivelazione soprannaturale, o quando sieno esse tanto conformi alla nostra ragione che diventi impossibile di non adottarle. Ma in questo caso eziandio le idee sono necessariamente vere.

Molti argomenti da Berkeley messi in campo per dimostrare la subbiettività delle nostre idee e delle sensazioni degli oggetti, non provano per nulla ciò che dovrebbono provare; ma, sebben egli potesse di ciò convenire, gli rimaneva però sempre l'argomento principale, che tutta la nostra conoscenza delle cose

esteriori non in altro consiste che nelle nostre sensazioni ed idee, e che l'uomo non può sortire giammai dalla sua coscienza subbiettiva. E ciò era pur quello, propriamente parlando, ch' ei pretese mostrare con tutti que' ragionamenti che adoperò. Distinguesi tra questi l'argomento, sagacissimo rispetto al tempo in cui quel filosofo visse, che non puossi dimostrare obbiettivamente la sostanza. Egli è impossibile di non conoscere il pensatore profondo e pieno di genio nell'ardita conchiusione ch'egli ne trasse: non vi ha nè materia nè corpi, ma solo idee e spiriti, e le idee acquistate coi sensi, che sono idee accidentali, debbono avere un altro spirito per autore, il quale, attesa l'infinita varietà loro e la loro armonia con tutto l'insieme, debb' essere infinito egli stesso.

L' idealismo di Leibnizio differisce da quello di Berkeley, nell'avere il filosofo tedesco ammesso da principio un mondo corporeo, diverso però di quello del volgo, mentre Berkeley negò del tutto l'esistenza di questo mondo. Secondo Leibni-

zio le nostre idee de' corpi corrispondono a corpi reali fuori di noi; i quali, quanto ai loro principj elementari sono così composti di monadi, ossia di forze analoghe all'anima, e suscettibili di idee, come lo sono le anime animali e gli spiriti ragionevoli. Ecco in che Leibnizio si allontanava dalle idee ricevute sulla materia e sui corpi. Ma le monadi del mondo corporeo hanno soltanto sensazioni, senza memoria e senza coscienza, le quali accompagnano le idee delle bestie e degli uomini. Berkeley negò assolutamente che le idee nostre de' corpi corrispondessero ad alcuna cosa di obbiettivo. Dunque le idee delle cose esteriori hanno nel sistema di Leibnizio una realità obbiettiva, che è loro negata in quello di Berkeley. Oltre a ciò, la monade, secondo Leibnizio, e specialmente la mente umana, trae le sue idee da se medesima, e Dio ha solamente prestabilita la sua armonia con le idee di tutte le altre monadi. Berkeley invece pretese che le idee degli spiriti finiti vengono ad essi comunicate da uno spirito infinito. Finalmente, se-

condo Berkeley, ogni spirito finito esiste solo da se, e tutto ciò ch'egli si rappresenta come esistente fuori di lui non appare che in lui, per l'influenza di un altro spirito. Secondo Leibnizio tutto il mondo esteriore esiste realmente fuori di noi, così i corpi, come le altre sostanze viventi e ragionevoli, benchè non si eserciti veruna influenza fisica reciproca tra quei corpi e quelle sostanze. Quindi l'idealismo di Berkeley è in generale più rigido di quello di Leibnizio. Nondimeno l'autore è rimasto ancora assai lontano dal punto cui lo ha portato Kant, se si considera la cosa in se medesima, quale questi la ammette, come una idea vuota di senso; e siffatto idealismo è ancora assai meno severo di quello di Fichte; imperocchè Fichte vuole che l'*io* sia l'assoluto, e la fonte e la causa d'ogni realità in generale. Nell'opinione di Berkeley l'*io* dell'uomo non è l'assoluto; ma lo spirito infinito, nella sua qualità di autor delle idee, è codesto assoluto.

Le principali ragioni che combattono l'idealismo di Berkeley, sono le seguenti:

1.° Dall'argomento che tutta la nostra conoscenza posi sulle sensazioni ed idee subbiettive che abbiamo, ne segue soltanto che ogni conoscenza, come tale, è subbiettiva; ma non se ne può conchiudere la non-realità delle cose esteriori, che sono le cause reali della conoscenza. Tali cose puonno esistere in se medesime, benchè non sia possibil conoscerle in se medesime.

2.° Il mutuo rapporto delle cose esteriori e del poter nostro di conoscenza è incognito, o almeno non può capirsi come le cose esteriori generino le idee loro. La maniera con la quale lo spirito infinito comunica le idee agli spiriti finiti è del pari incomprensibile.

3.° L'idealismo di Berkeley non permette di spiegare le alternative dello stato psicologico, come la veglia, il sonno, e i sogni, nè la differenza tra le immaginazioni e le idee di oggetti realmente presenti, ovvero tra le idee necessarie ed accidentali; nè le sensazioni di dolore o di pentimento. Ciò che Berkeley ha detto per ispiegare la differenza

tra le chimere della immaginazione e le idee reali, è insufficiente e niente atto ad appagare.

4.° Il libero arbitrio non si concilia con questo sistema. Berkeley però lo ammise, perocchè aveva bisogno di tale idea per giustificare la sua dottrina da qualche maggiore rimprovero che egli stesso si fece, o che gli venne comunicato da altri. Difatto, siccome il libero arbitrio non può mai manifestarsi senza idea, e siccome Dio produce tutte le idee che si riferiscono agli oggetti esteriori, le azioni dell'uomo sono sempre determinate.

5.° La coscienza del diritto, e del dovere suppone fuori di noi una sfera di esseri ragionevoli, cui le leggi di essa coscienza si riferiscono. Ecco perchè anche il senso comune e il sentimento naturale si alzano assolutamente contro la dottrina di Berkeley. Viveva egli ancora, quando Arbuthnott suo amico scherzava già sul suo sistema, in una lettera che parlava dello stato di salute di Berkeley. « Il « nostro povero filosofo Berkeley, diceva

« egli, ha ora l'idea della sanità, che
« fu difficilissimo di fargli entrare; pe-
« rocchè aveva sì forte quella di una
« febbre violenta, che assai fatica ci
« volle a distruggerla provocando l'idea
« contraria.

Il *Saggio di una nuova teoria della visione* può sino a certo punto servire di introduzione all'idealismo di Berkeley, perchè egli cerca di dimostrare in esso anche più ampiamente l'accordo della sua dottrina con la osservazione. Io esporrò qui alcune delle più rimarchevoli conseguenze di questo libro, facendo conoscere i ragionamenti da cui derivano.

Un cieco nato, cui fosse reso il senso della vista, non otterrebbe a principio da questo senso veruna idea della distanza. Il sole e le stelle, gli oggetti più lontani e i più vicini, gli parrebbero tutti essere egualmente nel suo occhio, o piuttosto nella sua anima. Le cose di cui si accorgesse col soccorso della vista non altro gli sembrerebbero che ciò che sono in realtà, cioè una nuova serie di pensieri e di sensazioni, ciascuna sì

prossima a lui, quanto il sono le percezioni del piacere o del dolore, ovvero le più interne sensazioni dell' anima. Dunque se noi giungiamo a giudicare che gli oggetti della vista si trovano a qualche distanza da noi ciò nasce dall' esperienza, la quale naturalmente il cieco nato non può avere.

Ogni distanza si conosce per mezzo di un' altra idea che è percepita nell' atto stesso della visione, perchè la distanza in se stessa non può essere veduta. Se l' oggetto che si trova a certa distanza dall' occhio si avvicina a quest' organo, la percezione ne divien più difficile, e la diffusione aumenta a misura che l' oggetto più si avvicina all' occhio. Accadendo questo fenomeno regolarmente, si stabilisce nell' anima una connessione abituale fra la distanza e i diversi gradi di diffusione dell' oggetto veduto. La diffusione maggiore porta con se la minore distanza dell' oggetto, e la diffusione meno considerevole è accompagnata da una più gran distanza dell' oggetto stesso. La diffusione della apparizione dell' oggetto

sembra essere il mezzo col quale l'anima giudica della distanza ne' casi in cui gli scrittori più celebri sull' ottica attribuiscono tale distanza alla differente divergenza de' raggi, che il punto illuminato dell' oggetto manda alla pupilla. Nessuno si avviserà di dire ch' egli vede, o ch' ei sente, l' angolo immaginario che vuolsi formato dai raggi secondo la diversa direzion loro per giugnere al suo occhio; ma nessuno, nel vedere, ha la facoltà di fare che l' oggetto gli appaja più o meno diffuso. Quindi, non già per la divergenza più o meno grande de' raggi luminosi, ma bensì per la diffusione più o meno grande delle apparizioni, l'anima arriva a determinare il luogo plausibile di un oggetto. Contra questa proposizione non puossi obbiettare che non vi ha legame necessario tra una percezion visuale diffusa ed una distanza o piccola o grande. Che necessario legame si trova fra il rosso che sale al viso di alcuno e il sentimento del pudore? Eppure appena vediamo il colore che anima la faccia di una persona, quell' arrossire produce nell' anima

nostra l'idea della sensazione da cui sappiamo per osservazion giornaliera essere accompagnato. Ciò che in questo proposito trasse gli ottici in errore si è l'aver pensato che gli uomini giudichino delle distanze come degli assiomi matematici, che debbono assolutamente trovarsi d'accordo con le premesse. Ma la cosa è affatto diversa rispetto ai rapidi giudizj che gli uomini fanno della distanza. Nè le bestie, nè i fanciulli, nè gli adulti ragionevoli pronunciano sulla lontananza o vicinanza di un oggetto con una dimostrazione geometrica.

Quando un uomo ha provato una volta che la più gran diffusione della apparizion dell'oggetto è sempre accompagnata dalla menoma distanza dell'oggetto medesimo, altro non gli bisogna che di percepire l'idea di questo per acquistar subito quella della sua distanza. Se il corso ordinario della natura volesse che quanto più lontano fosse l'oggetto tanto più diffusa ne paresse l'idea, egli è certo che la percezione che ora ci annunzia la prossimità di un oggetto ci indiche-

rebbe allora che trovasi ad una maggiore distanza.

Nondimeno quando un oggetto trovasi vicino al nostr' occhio, noi possiamo per qualche tempo impedire che la apparizione non ne divenga più diffusa guardandolo con maggiore attenzione. In tal caso la sensazione supplisce alla diffusione della percezione visuale, perchè sieno in soccorso dell' anima nel giudizio che questa fa sulla distanza dell' oggetto. L' oggetto adunque passerà allora per tanto più vicino quanto maggiori sforzi l' occhio farà onde ottenere una percezion visuale più chiara.

Per vieppiù confermare la sua teoria del modo col qual conosciamo la distanza degli oggetti, Berkeley si fonda eziandio sul linguaggio usitato, quando si parla di cose che veggiamo distanti da noi. Uno, per esempio, guarda la luna; e dice: La luna è lontana da noi cinquanta o sessanta semi-diametri della terra. Si domanda di qual luna parli costui? Ella non può sicuramente essere quella ch' ei vede, perchè codesta luna è una super-

fiole ritonda, luminosa, e di una estensione evidentemente più piccola. Se costui abbandona il luogo dov'era, rispetto alla luna, l'oggetto cangia a misura ch'egli s'inoltra, e mentre percorre cinquanta o sessanta semi-diametri della terra, lungi dall'accostarsi ad una piccola macchia ritonda e lucida, vede invece cosa che più non le simiglia, essendo tal macchia già da un pezzo scomparsa, e dovendo per rivederla tornar sulla terra dond'è partito. Così uno acquista per mezzo della vista l'idea debole ed oscura di una cosa che guarda, come sarebbe un uomo, un albero, una torre, e se ne crede distante pressochè un miglio. Non può pensare però che ciò ch'ei vede sia lontano un miglio, o che sia una immagine o rassomiglianza di una cosa distante un miglio; perchè ad ogni passo che ve lo avvicina l'apparizione cangia, e ciò che prima era oscuro, piccolo e debole, diventa chiaro, grande e vivo. Arriva egli finalmente in fine del miglio presso l'oggetto medesimo, ciò ch'ei vedeva è interamente

scomparso, e l'oggetto che vede non gli offre nemmeno la menoma somiglianza con ciò che precedentemente il colpiva.

Il risultamento di quanto sopra si è, che quando noi abbiamo sperimentato per lungo tempo, che certe idee tangibili, come sono distanza, figura, solidità, vengono accompagnate da cert' altre idee visuali, tosto che noi percepiamo queste, ne concludiamo la presenza delle idee tangibili e de' loro oggetti. Le idee dello spazio, di ente fuori di noi, di cose da noi distanti, non hanno, strettamente parlando, relazione agli oggetti della vista; e non sono altrimenti percepite dall' occhio che dall' orecchio. Io siedo nel mio gabinetto, e sento una carrozza passare in istrada, m' affaccio al balcone e vedo la carrozza, esco di casa e vi monto dentro; qui il significato volgarmente ricevuto delle parole porterebbe a credere che io udissi, vedessi e toccassi la cosa stessa, cioè la carrozza; nondimeno egli è certo che le idee di ciascuno de' sensi sono estremamente diverse, e distinte fra lo-

ro; ma scorgesi che sono sempre insieme associate, ed avendo altri fatta la stessa osservazione ne segue, che si parla di esse come se non formassero che una sola e medesima cosa. Il cangiamento del romore mi informa delle diverse distanze della carrozza e mi fanno conoscere che si avvicina, assai prima pure ch' io la possa vedere: dunque ne conosco la distanza coll' orecchio, nel modo assolutamente come la conosco con l' occhio.

Per bene approfondire la natura del senso della vista, conviene osservare che vi ha nell' anima due specie di oggetti che sono percepiti dall' occhio, cioè quelli che posano sopra una percezione primitiva ed immediata, e quelli che sono percepiti mediatamente e per lo intervento de' primi. Gli oggetti della prima specie non possono nè esistere nè apparire fuori dell' anima e distanti da lei; possono essere più grandi, più piccoli, più diffusi, più chiari, più deboli, ma non possono nè avvicinarsi nè allontanarsi da noi. Tosto che noi diciamo che un oggetto si allontana o si avvicina, noi dob-

biamo sempre supporlo della seconda specie; e questi ultimi appartengono, a parlar propriamente, al tatto, e non sono così esattamente percepiti o portati allo spirito dall' occhio, come lo sono i pensieri per l' orecchio. Appena le parole di una lingua che noi sappiamo risuonano al nostro orecchio, che le idee corrispondenti si rappresentano tosto all' anima nostra; il suono e la significazione entrano al tempo stesso nel nostro spirito, sono sì intimamente unite insieme, che non dipende da noi di percepire il solo suono e di escludere la sua significazione. Qui noi operiamo costantemente per tutti i riguardi, come se intendessimo le idee stesse. Ma non così accade degli oggetti della vista, la cui percezione dipende simultaneamente dal tatto.

Berkeley cerca ancora di servirsi della sua teoria delle idee visuali per ispiegare certi fenomeni rimarchevoli, meglio che non l' aveano fatto i suoi predecessori. Si sa che la luna, al suo levarsi, pare più grande che quando è giunta al meridiano, benchè l' angolo sotto il quale

ne veggiamo il diametro non sembri più grande nel primo che nel secondo caso; in oltre la luna orizzontale non offre sempre la stessa estensione, essendo talvolta più grande e tal altra più piccola. Questo effetto dipende dall'essere dalle particelle della nostra atmosfera assorbiti i raggi luminosi che dall'oggetto cadono nell'occhio, e più la porzione di atmosfera compresa tra l'oggetto e l'occhio è considerabile, più i raggi luminosi son rotti; dunque l'apparizione della luna è più debole o più forte, secondo che quell'astro trasmette più o meno raggi all'occhio. Ora, quando la luna si trova all'orizzonte vi ha tanto più atmosfera tra essa e l'occhio, che quando ella è al meridiano, o ad ogn'altra altezza al di sopra dell'orizzonte. Altronde siccome l'aria è diversamente carica di vapori più o meno abbondante, ne segue che l'apparizione della luna orizzontale non può sempre avere una egual debolezza, e che vista all'orizzonte la luna pare ora più grande or più piccola.

Le ragioni seguenti provano esse pure

l'esattezza di questa spiegazione del fenomeno:

1.° Ciò che in questo caso produce l'idea di un maggiore diametro debb'essere una cosa che sia percepita ella stessa; perchè ciò che non è percepito, non può più nulla rappresentare al nostro spirito.

2.° Bisogna che sia una cosa che non rimanga sempre identica con se medesima, ma che sia soggetta a cangiare, poichè l'apparizione della luna orizzontale varia di grandezza.

3.° Non può però essere la figura o la grandezza visibile, perchè questa visibil grandezza rimane la stessa, o anzi diventa più piccola a misura che la luna si accosta all'orizzonte. La vera causa di tal cangiamento dell' apparizione visibile della luna consiste nella minor quantità di raggi che arrivano agli occhi, la qual diminuzione produce la debolezza della immagine della luna.

A tutti questi ragionamenti bisogna altresì aggiungere la seguente osservazione: Quando il tempo è nuvoloso, l'ap-

parizione della luna orizzontale sembra ordinariamente molto più grande del solito, locchè si accorda egregiamente colla precedente spiegazione del fenomeno. Può anche accadere che a cagione di un tempo chiaro la luna paja avere un diametro più grande dell' ordinario; ma allora non bisogna soltanto aver riguardo ai vapori che puonno evidentemente trovarsi o non trovarsi nel luogo; ma considerarvi la massa intera de' vapori che trovasi fra l' occhio e la luna, e che sono in questo caso la causa per cui l'apparizione della luna offre maggiore grandezza.

Potrebbesi opporre a questa teoria, che, secondo essa, l'interposizione di un corpo trasparente sino ad un certo punto, ed assorbente la maggior parte dei raggi luminosi, ingrosserebbe l' apparizion della luna nel meridiano quanto la ingrossa sull'orizzonte. Non confuta solidamente Berkeley questa obbiezione, e contentasi di evitarla con sottigliezze dialettiche. Risponde che l' affievolimento della immagine dell' oggetto, cagione della maggiore o minore grandezza di essa

immagine, non già senza limiti, perocchè il rapporto che passa tra l'affievolimento della immagine e la grandezza di essa immagine non è necessario, ma semplicemente accidentale ed empirico: la debolezza della immagine che ingrandisce l'apparizion dell'oggetto debbe anzi accadere nel modo stesso e nelle medesime circostanze in cui l'apparizion dell'oggetto suole offerire un maggiore diametro, come prova l'esperienza. Altronde si suppone che tra la luna al meridiano e l'occhio trovisi un corpo avente una certa trasparenza, che la esperienza non insegna esistervi realmente. La debolezza della immagine di un oggetto, come altresì tutte le altre percezioni di grandezza o di distanza operano come le parole relativamente alle idee che vi si annettono. Una parola pronunciata in tali circostanze, o articolata insieme ad alcune altre, non ha sempre lo stesso senso, come in circostanze d'altra natura e quando sia unita a parole diverse. Una debole immagine dell'oggetto posta verticalmente non produrrà l'idea della

stessa grandezza di quella che è vista dall' occhio alla medesima distanza, ma in direzione orizzontale. Questo effetto dipende dal veder noi rarissime volte gli oggetti a grande altezza; i bisogni nostri abbadano più alle cose poste dinanzi a noi che a quelle situate sopra di noi, ond'è che non portiamo lo sguardo allo Zenith, ma gli diamo una direzione più atta a distinguere gli oggetti lontani che s' incontrano sui nostri passi. Spiegasi parimenti con ciò perchè un oggetto paja di grandezza diversa quando è lontano cento piedi verticalmente al di sopra dell' osservatore, o cento piedi orizzontalmente dinanzi a lui. Diffatto il giudizio che noi facciamo della grandezza di una cosa non dipende soltanto dalla apparizione visibile, ma nasce da più altre circostanze, la mancanza o il cangiamento delle quali vi cagionano diverse modificazioni.

Relativamente alla percezion visuale della grandezza Berkeley soggiunge altre importanti osservazioni:

1.° Il *minimum visibile* è esattamente

lo stesso per tutti gli esseri che possedono la facoltà di vedere. Nè la particolare costruzione dell' occhio, nè l'eccellenza particolar della vista, puonno rendere più piccolo cotesto *minimum* nè ad una creatura nè ad altra. Diffatto, non essendo esso riducibile in parti, nè di parti composto, debbe necessariamente essere lo stesso per tutte le creature veggenti. Ammettasi il contrario, e suppongasi il *minimum visibile* di un pellicello, o altro insettuccio, minore di quel di un uomo, questo potrà essere uguagliato all'altro con la sottrazione di una parte; ma allora sarebbe composto di parti; e ciò non è compatibile coll' idea di un *minimum visibile* ossia di un punto. Se dir si volesse che il *minimum visibile* per un uomo, può effettivamente contener parti, a ragion del numero delle quali sorpassi in grandezza quello di un pellicello, ma che solamente è all'uomo impossibile il percepir tali parti, si risponderebbe che il *minimum visibile* non avendo alcuna esistenza fuor dello spirito di colui che vede, più di tutti

gli altri oggetti propriamente detti ed immediati della vista, non può nemmeno aver parti che non sieno esattamente percettibili; e per conseguenza anche visibili. Avvi altronde una manifesta contraddizione a dire che un oggetto contenga più parti visibili, e che nondimeno è al tempo stesso un *minimum visibile*.

2.° Noi vediamo in ogni tempo un egual numero di punti visuali. La vista nostra è sempre egualmente estesa, sia che ad oggetti vicini si fermi, sia che più grandi e più lontane cose abbracci. È infatto impossibile che un *minimum visibile* sia più oscurato o più allontanato dal cerchio visuale di un altro. Quando dunque la vista nostra è limitata da tutti i lati come dai muri di una camera, noi tuttavia non ne vediamo meno punti visibili che non ne vedremmo se i muri della camera e tutti gli altri ostacoli essendo tolti, noi potessimo dilatare gli sguardi nostri sulle circostanti campagne, sui monti, sul mare, e sulla stellata volta de' cieli. Sin che siamo

chiusi in una camera, l' interposizione delle pareti nasconde alla nostra vista tutti i punti degli oggetti esterni, ma ogni punto che veggiamo non può tuttavia nascondere alla vista nostra che un altro punto corrispondente, e da ciò risulta che quando la vista nostra è ristretta nelle pareti di una camera non meno vediamo tanti punti, ossia tanti *minima visibilia* di quei che vederessimo potendo liberamente guardare gli oggetti esteriori.

3.° Considerando la facoltà di vedere nel rapporto a suoi oggetti immediati, essa può essere imperfetta: sia riguardo all' estensione o al numero de' punti visibili da lei distinguibili; la quale estensione è poco considerevole, e sino a certo punto limitata: sia rispetto alla diffusione degli oggetti visuali, perchè tra le cose che abbracciamo in un solo colpo d'occhio, noi ne vediamo pochissime insieme in maniera chiara, e che quanto più posiamo gli sguardi nostri sugli oggetti isolati, più parimenti gli altri ci pajono oscuri e poco precisi. Ma

noi possiamo del paro immaginare due perfezioni opposte della facoltà visuale, cioè la possibilità d'abbracciare in un colpo d'occhio un gran numero di punti visibili, e quella di vederli tutti insieme e in un tempo con la maggior chiarezza e precisione. A noi non è permesso il decidere se tali perfezioni non trovinsi realmente nelle intelligenze di un rango superiore al nostro.

Pare che Berkeley avanzi un paradosso quando dice che sotto questo rapporto il microscopio non perfeziona il nostro senso della vista. Quando noi guardiamo attraverso del microscopio non veggiamo più punti visibili e non discerniamo più chiaramente i punti collaterali di quello che ci accade quando contempliamo gli oggetti ad occhio nudo ed a convenevole distanza. È vero che il microscopio ci trasporta in certo modo in un nuovo mondo; ci fa scoprire un nuovo teatro d'oggetti visibili, affatto diversi da quello che vediamo ad occhio nudo. Ma la più rimarchevole differenza che esiste in ciò, si è che gli oggetti percepiti

dall' occhio nudo hanno, con gli oggetti suscettibili di essere toccati, una certa connessione, mercè la quale noi apprendiamo à travedere anticipatamente ciò che risulterà dall' avvicinamento degli oggetti allontanati, o della applicazione loro a' nostri membri corporei, mentre non avvi una egual connessione tra gli oggetti toccabili ed i visibili che distinguiamo col mezzo del microscopio.

Segue chiaramente da ciò che quand' anche gli occhi nostri diventassero microscopj, non guadagneressimo gran cosa in tal cangiamento; anzi vi perderemmo il vantaggio indicato di sopra; di cui godiamo nello stato presente della nostra facoltà visuale; e non più ci resterebbe che lo sterile piacere di vedere, senza che ne risultasse la menoma utilità. Potrebbesi forsi dire che la nostra vista sarebbe nondimeno allora più penetrante che non è oggi. Ma, risponde Berkeley, io sarei curioso di sapere in che consista siffatta penetrazione, che vantasi come un sì gran vantaggio della vista. È ben vero che il *minimum visibile* non è mai nè più

grande nè più piccolo, ma rimane costantemente lo stesso in tutti i casi; e nella supposizione di un occhio microscopico non si trova assolutamente che una sola differenza, cioè cessando allora di esservi tra le percezioni della vista e quelle del tatto quella sensibile connessione, che rendevaci prima capaci di regolare le nostre azioni coll' occhio, quest' ultimo organo diventa del tutto inutile allo scopo cui deve adempiere. In generale quando riflettiamo all' uso ed allo scopo della vista, e che nello stesso tempo abbiamo riguardo allo stato attuale ed alle condizioni presenti della nostra esistenza, nessuna ragione ci autorizza a lagnarci di alcun vizio o di alcuna imperfezione della nostra visione; non meno è impossibile di comprendere come la nostra facoltà visuale potrebbe perfezionarsi, poichè una saggezza degna di tutta la nostra ammirazione l'ha disposta in modo che possa non solo soddisfare a tutti i bisogni della vita, ma anche assicurarne i piaceri.

Continua Berkeley a cercare in qual

modo la vista ci faccia conoscere la situazion degli oggetti. Le immagini degli oggetti esterni si dipingono nell' occhio sopra una membrana che chiamasi la retina. Senza questa immagine noi non potressimo veder nulla, e secondo ch' ella è più o meno chiara noi parimenti più o meno chiari vediamo gli oggetti. Questa spiegazione delle immagini visuali presenta soltanto una gran difficoltà. Certo è che gli oggetti si dipingono rovesciati in fondo all' occhio; la testa dell' uomo a cui guardiamo trovasi in giù e i piedi in su; lo stesso dicasi di quello che è a diritta e a sinistra; come nasce adunque che nondimeno noi vediamo gli oggetti diritti e nella natural loro situazione?

Dopo aver rifiutate più altre spiegazioni, che stimo inutile di qui riferire, Berkeley finalmente fa conoscere la sua teoria. Bisogna, dic' egli, ben distinguere le idee della vista da quelle del tatto, perchè l' essere trascurata o mal conosciuta una tal distinzione cagiona la difficoltà che s' incontra a spiegare la vi-

sione degli oggetti diritti. Un cieco nato, di età adulta, ha senza dubbio acquistate col senso del tatto le idee di alto e basso negli oggetti. Il moto delle sue mani può insegnargli a discernere la situazione di tutti gli oggetti palpabili che a lui si offrono. Quella parte del suo corpo, da cui sente essere lo stesso corpo portato, ovvero che gravita, ei la chiama inferiore, e chiama superiore la parte opposta: nello stesso modo distingue tutti gli oggetti che tocca. Nondimeno i suoi giudizj sulla posizion degli oggetti sono limitati unicamente a quelli che riescono percettibili per via del tatto. Egli non applica mai fuorchè in senso metaforico, le espressioni di alto e di basso a cose di natura spirituale e non palpabili, a' suoi pensieri, passioni, inclinazioni, insomma a tutti i cangiamenti interni dell'anima. Ben può parlare di pensieri bassi o sublimi, ma non si serve mai di queste voci nel naturale e proprio loro significato per le cose che debbono esistere fuor dello spirito. Nell'uomo cieco sin dalla nascita, e che tale

rimane, le voci più alto e più basso significano solo una distanza più o meno grande dalla terra, distanza da lui calcolata col moto, ovvero col contatto, sia delle proprie mani, sia di alcun'altra parte del suo corpo. È dunque evidente che tutte le cose ch' egli ritiene come più alte e più basse, relativamente le une alle altre, non possono essere che quelle ch' egli suppone esistere fuori di lui nello spazio circostante.

Ma da ciò scorgesi evidentemente altresì, che se noi supponiamo il cieco nato che tutto ad un tratto acquisti in età adulta la vista, al primo incontro nessun oggetto visibile gli parrà nè alto nè basso, nè diritto nè rovescio; perchè, come si è detto, non crederà che quell' oggetto si trovi da lui distante o fuori del suo spirito. Le cose, che fino allora avea l'abitudine di chiamare o più alte o più basse, superiori o inferiori erano quelle che conosceva egli solo pel tatto; ma gli oggetti propriamente detti della vista formano un nuovo genere di idee affatto diverse dalle precedenti, e

che non puonno essere in se medesime percepite per mezzo del tatto. Dunque nulla contengono esse che possa determinarlo ad applicarvi le espressioni summenzionate, nè penserebbe pure a farlo prima di aver conosciuta la connession loro con gli oggetti palpabili, e la sua mente troverebbesi imbevuta di que' medesimi pregiudizj, che nella più tenera infanzia prendono radici nello spirito degli altri uomini.

In sostegno della sua teoria Berkeley allega anche l' esempio seguente. Ammettasi che il cieco nato si accorga col tatto che una persona sia in piedi, e ciò conosca per mezzo della gravitazione dei corpi, ch' ei sente eziandio nel suo proprio, perciocchè i piedi sono la parte del suo individuo più vicina alla terra, e all' incontro il capo ne è la più lontana. Ammettasi che costui acquisti subitaneamente la vista, e vegga innanzi a se la persona in piedi; in questo caso egli sicuramente non giudicherà, rispetto alla persona che vede, ch' ella sia diritta o rovescia; perchè non si è egli

servito mai di queste espressioni fuorchè per cose palpabili, o esistenti fuori di lui nello spazio; e ciò ch' ei vede non essendo nè palpabile nè percetto come esistente fuori di lui, non potrà sapere che le espressioni alto e basso vi si applichino nel linguaggio comunemente usitato. S'ei quindi volge la testa o gli occhi all' alto e al basso, a diritta ed a sinistra, si accorgerà che gli oggetti visibili cangiano, e che si può dar loro lo stesso nome che si dà ai palpabili; e questa osservazione lo determinerà a valersi, quando parlerà di essi e della situazion loro, de' medesimi termini che avea l' abitudine di adoperare per le cose palpabili. Ei chiamerà alto l' oggetto che vedrà alzando gli occhi, e basso quello che vedrà abbassandoli.

Tal è, diceva Berkeley, la ragion vera per cui il cieco nato, ricuperante la vista ad un tratto, crede superiori quegli oggetti che si dipingono nella parte inferiore del suo occhio; perchè se alza lo sguardo son quelli che vedrà più chiaramente; e così ritiene per inferiori quelli

che si dipingono nella parte superiore della retina, perchè chiaramente li vede abbassando gli occhi. È dunque evidente, che il moto dell' occhio in su o in giù contiene egli solo la ragione per cui lo spirito dà all' oggetto visibile l' epiteto di superiore o di inferiore, secondo la specie di moto che bisogna imprimere all' organo per vederlo. Senza il qual moto dell' occhio, codeste espressioni, che, propriamente parlando, sono relative soltanto alla posizione degli oggetti palpabili, non verrebbero trasportate giammai a quelli che fanno parte delle idee della vista; perocchè il semplice atto della vista non contien nulla che vi abbia rapporto; laddove le diverse posizioni dell' occhio determinano la mente a fare della situazion delle cose un giudizio che si accordi con quella dell' occhio stesso. Altronde quando l' esperienza ha fatto conoscere la connessione che passa fra le idee della vista e quella del tatto, colui che acquista la facoltà di vedere diventa parimenti atto ad approfittare della percezione della si-

tuazione delle cose visibili, relativamente le une alle altre, per fare un rapido e vero giudizio della situazion loro esteriore, poichè le cose palpabili vi corrispondono. In tal modo egli conosce altresì con la vista la situazione degli oggetti esterni quand' anche non cadano sotto quel senso.

Per vero dire noi siamo tentati di credere che la sola vista ci sia necessaria a giudicare della situazione delle cose visibili, siccome attualmente facciamo. Ma ancora non si ha la tendenza a pensare che possiamo a prima vista veder la distanza e la grandezza degli oggetti nel modo stesso che facciamo ora. E ciò non ostante ella è pure una opinione senza fondamento, come si è dimostrato. Quanto è falsa cotal opinione, altrettanto lo è quella dalla maggior parte degli uomini ricevuta prima di avere bastantemente riflettuto; cioè che ci sarebbe possibile di decidere a prima vista col soccorso dell' occhio se l' oggetto sia diritto o rovescio.

Si obbietterà per avventura che si cre-

de, per esempio, essere diritto un uomo, quando i suoi piedi toccano la terra, o rovescio se la tocchi il suo capo, e che da ciò risulta che pel solo atto della vista, senza la menoma esperienza, e senza verun cangiamento nella situazione dell' occhio, si può determinare se quell' uomo sia diritto o rovescio. Perchè, essendo sì la terra, che i membri di colui che la calca, distinti nel modo medesimo dalla vista, non vi è fatica a vedere qual parte dell' uomo sia la più prossima alla terra, e quale la più lontana, vale a dire se l' uomo sia diritto o rovescio.

Ma le idee relative alla terra ed all' uomo palpabili differiscono totalmente da quelle che costituiscono l' uomo e la terra visibili. Non è meglio possibile, per la sola facoltà di vedere, e senza la menoma esperienza dovuta al tatto, o senza apportar cangiamento nella situazione dell' occhio, il riconoscere o anche soltanto il mai presumere che vi abbia la menoma connessione o relazione fra loro. Dunque al primo colpo d' occhio

un uomo non darebbe a nulla di ciò che vedesse i nomi di terra, di testa o di piedi, e per conseguenza non potrebbe determinare per mezzo del solo atto della vista, se la testa o i piedi sono i più vicini alla terra; nè avrebbe nemmeno alcuna idea nè di terra nè d'uomini, nè di diritto nè di rovescio. Tutto ciò all'incontro diventa chiarissimo tosto che si stabilisca un paralello esatto tra le idee procurate dai due sensi.

Ciò che si vede non è assolutamente che una diversità di luce e di colori. Ciò che si tocca è duro o molle, caldo o freddo, ruvido o liscio. Quale analogia, qual connessione vi ha fra queste idee? Ora com'è possibile che un uomo abbia alcun motivo di dare un solo e medesimo nome alle combinazioni di idee sì disparate, prima che l'esperienza gli abbia insegnato a conoscerne la coesistenza? Non avvi il menomo legame necessario tra tale o tal altra qualità palpabile, e tale o tal colore. Noi possiamo talvolta discernere colori dove non vi ha nulla a toccare. Tutto ciò prova che un

cieco nato, cui sia restituita la vista, non potrebbe assolutamente saper tosto che esista la menoma connessione tra tale o tal altro oggetto visibile, e tale o tal altro oggetto palpabile, già da lui conosciuto. I colori della testa non produrrebbero in lui nè l'idea della testa nè quella de' piedi.

Non vi ha nemmeno connessione necessaria discernibile tra una data grandezza visibile ed una toccabile; la qual connessione non è che un puro risultato dell'abitudine e dell'esperienza, dipende dalle circostanze esteriori ed accidentali che ci istruiscono che la percezione della estensione visibile può essere associata a quella della estensione di un oggetto toccabile. È dunque certo che aprendo gli occhi per la prima volta la grandezza visibile della testa o del piede non farebbe nascere nello spirito l'idea della grandezza toccabile corrispondente di queste parti.

Nè la figura visibile è maggiormente inseparabile da una figura toccabile corrispondente, sì che lo spirito possa conoscerne la connessione senza il soccorso

della sperienza. Per convincersene egli basta riflettere che ciò che sembra liscio e ritondo al tatto può tutt' altro parere all' occhio armato di microscopio.

La conclusione di tutto ciò che precede è dunque che al primo atto della vista nessuna idea visibile si trova in connessione discernibile con le idee tangibili, di maniera che nessuno può aver motivo di indicare gli oggetti con un solo e medesimo nome.

Resta tuttavia ancora una difficoltà che pare assai sfavorevole al sistema di Berkeley, e che non deve per conseguenza passarsi in silenzio. Accordiamo che nè il colore nè l' estensione nè la figura de' piedi visibili abbiano connessione necessaria con le idee che si riferiscono ai piedi toccabili; pare nondimeno fuori di dubbio che il numero dei piedi visibili essendo lo stesso che quello de' piedi palpabili, può determinarci, senza che abbiamo bisogno di verun esercizio nella facoltà di vedere, a conchiudere che i piedi si dipingono più presto della testa, o sono più presto associati

all' idea che ne abbiamo. L' idea dei due piedi visibili procurerebbe dunque allo spirito più sollecita l' idea dei due piedi toccabili che quella di una testa, cosicchè il cieco nato dal primo istante che farebbe uso della sua facoltà di vedere potrebbe discernere ciò che è due, ossia i piedi, e ciò che è uno, ossia la testa.

Per sciogliere questa obbiezione plausibile basta il ricordarsi che la differenza degli oggetti visibili non deve necessariamente portare a conchiudere quella degli oggetti toccabili corrispondenti. Un quadro sparso di colori più diversificati non affetta però il tatto, se non in un modo uniforme. È quindi evidente che il numero delle cose toccabili non ci fa determinar quello delle cose visibili con una conclusione necessaria e indipendentemente dalla esperienza. Noi quindi non conchiuderemo, nemmeno la prima volta che aprirem gli occhi, di sentir due perchè vediam due. Come poss' io sapere, prima di venirne istruito dall' esperienza, che le coscie visibili perchè son due trovansi unite alle coscie toccabili, e che

la testa perchè è una è associata alla testa toccabile? Le cose che vediamo sono sì diverse da quelle che tocchiamo, che le percezioni di queste non offrono mai quelle delle altre, o non ci mettono nemmeno in istato di far di esse nessun giudizio fino a tanto che l'esperienza non ci abbia fatto conoscere la connessione loro.

Devesi considerare eziandio che il numero, ancorchè alcuni lo pongano tra le qualità radicali delle cose, non è cosa nè fissa nè determinata, la quale esista realmente nella cosa in se stessa. Essa non è che una semplice creatura della nostra mente, perchè noi diamo un nome unico ad una idea isolata, o ad una combinazione di idee che consideriamo altresì come un' unità. L'unità cangia a misura che la mente combina diversamente le idee, e il cangiamento dell' unità trae seco quello pure del numero, il quale è una unione di unità. Noi chiamiamo *uno* un cammino, un balcone, ma una casa dove molti cammini e molti balconi si trovano va egualmente detta *una*, e così pure un gran numero di

case costituiscono *una* città. È chiaro da ciò che l' unità si trova sempre in relazione con le combinazioni particolari che la mente fa delle sue idee, alle quali dà i nomi, e nelle quali comprende più o meno, secondo che ciò meglio si accordi con lo scopo che si propone. Ciò dunque che la mente considera come uno è uno. Ma siffatta condotta della mente è del tutto arbitraria, e fondata sull' esperienza, senza la quale le idee nostre non sarebbero mai combinate come lo sono attualmente.

Da ciò pur segue che un cieco nato ricuperando la vista ad un tratto non unirebbe mai le idee visuali isolate in aggregati simili a quelli che producono le altre persone che dalla esperienza hanno appreso a saper quali idee coesistano regolarmente, e debbano venir congiunte sotto un nome collettivo. Egli, per esempio, non associerebbe in una idea complessa le idee particolari, di cui si compongono la testa o i piedi visibili. Non si saprà allegare ragion veruna che lo inducesse a far ciò, unicamente perchè si vede

dinanzi un uomo in piedi. Infatto le idee che costituiscono l'uomo visibile apparirebbero nella sua mente d'accordo con tutte le altre idee che la vista gli procura del medesimo tutto; anzi non riferirebbe egli tutti questi ammassi di idee visuali a combinazioni determinate, se non dopo di avere con l'esperienza osservato il movimento di tale o tal uomo e di altri, ed avere così imparato quali sono le parti ch'ei deve separare, e quali quelle che deve unire.

Ma Berkeley fissa ancora l'attenzion sua sopra un punto di altissima importanza per l'armonia della nuova sua teoria della visione col rimanente del suo idealismo. Noi crediamo che le immagini degli oggetti esterni si dipingano in fondo all'occhio; eppure è dimostrato che le idee visuali e le cose toccabili non hanno la menoma analogia, e che gli oggetti della vista non esistono fuor della mente, donde nasce che le immagini dipinte in fondo all'occhio non possono esser quelle degli oggetti esterni. Esamini ciascuno le proprie idee, e decida se vi

abbia affinità o analogia tra una certa disposizion di colori che forma un uomo visibile, o l'immagine di un uomo, ed un'altra combinazione di idee anche più disparate, e conoscibili per via del tatto, che costituisce un uomo toccabile. Ma quand'anche realmente esistesse affinità o analogia tra esse, come si fa a credere che le prime sono ritratti o immagini, se ciò suppone che esse dipingano gli originali?

Sopra di ciò Berkeley si spiega nel seguente modo: l'occhio A guarda le piccole immagini, comprese quelle dell'altr'occhio B, come fossero ritratti o copie, i cui archetipi non sieno le cose esistenti fuori di noi, ma i maggiori ritratti projetti sul fondo loro, e che l'occhio A considera non come ritratti ma come originali, ossia cose esse pure reali, benchè, se vogliamo supporre un terzo occhio C che consideri a convenevole distanza il fondo dell'occhio A, codest'occhio guarderà le cose, che sono ivi dipinte, come ritratti o immagini in quel medesimo senso che la cosa dipinta in fondo all'occhio B

appariva all' occhio A. Ma per ben capir questo punto conviene accuratamente distinguere le idee visuali dalle idee tangibili, e l' occhio visibile dall' occhio toccabile; perocchè nulla sicuramente vi ha di rappresentato nell' occhio toccabile, o nulla almeno ci pare che rappresentato vi sia. Così l' occhio visibile, al pari di tutti gli altri oggetti visibili, esiste soltanto nell' anima, la qual percepisce le sue proprie idee, le paragona fra loro, e ad alcune di esse dà il nome di immagini o di ritratti relativamente alle altre.

Del resto fa d' uopo ricordarsi che in siffatta materia il linguaggio volgarmente adottato può occasionare oscurità, confusione, ed idee inesatte; perchè regolandosi esso sulle idee ordinarie e sui pregiudizj degli uomini, appena è possibile di enunciare la pura e nuda verità, senza ingolfarsi in lunghe minuzie accessorie, senza adoperar termini improprj, e senza esporsi ad apparenti contraddizioni per un lettor poco attento. Berkeley dunque insiste sulla necessità assoluta, quando vuolsi concepire la sua

teoria della visione, di non trovarsi urtato da tale o tal altra frase, da tale o tal altra locuzione, ma di estrarre senza parzialità questa teoria dal suo libro, appigliandosi il meno possibile alle parole, non trattenendosi che sulle idee, e giudicando poscia sino a qual punto sia o no conforme alla verità ed alla sperienza particolare di ciascuno.

Rimane ancora un punto a discutersi, cioè quello di fissare qual differenza passi fra le idee del tatto e della vista che si accennano con lo stesso nome, e di determinare se l'identità del significato faccia sì che vi abbia qualche idea spettante in comune ai due sensi. Da ciò che precede è chiaro che nessuna estensione numerica, anche percepita, sia dalla vista sia dal tatto, è la stessa; ma che le figure ed estensioni particolari visibili, benchè indicate co' medesimi nomi delle toccabili, nondimeno ne differiscono, ed hanno una esistenza affatto distinta ed indipendente: cosicchè la quistione non versa più ora su coteste idee numeriche, ma consiste a decidere se esista un solo

e medesimo genere di idee egualmente intelligibili ai due sensi, ovvero, in altri termini, se la figura, l' estensione e il moto differiscano secondo che li percepiscono la vista ed il tatto.

Convien prima esaminare l'idea astratta della estensione; perchè se si ammette che l' estensione sia una idea comune ai due sensi, egli è sempre nella tacita supposizione che noi la isoliamo da tutte le altre qualità toccabili e visibili, e ne formiamo così una idea astratta, la quale appartiene in comune alla vista ed al tatto. Per idea astratta di estensione non altro bisognerebbe intendere fuorchè, per esempio, una linea o una superficie affatto spoglia di qualità sensibili, capaci di determinarne la particolare esistenza. Ella non è nè nera, nè bianca, nè rossa, nè colorata d'altra maniera; non ha qualità tangibili, e per conseguenza nemmeno grandezza finita e determinata; perchè tutto ciò che limita una estensione relativamente ad un'altra, o che ne la distingue, debb' essere una qualità o una circostanza, rispetto alla quale coteste

due estensioni si separano l' una dall' altra.

Ma Berkeley pensa essere impossibile il concepire o il figurarsi realmente una idea astratta simile a quella sopra descritta. Una linea o una superficie nè nera, nè azzurra, nè bianca, nè gialla, nè lunga, nè breve, nè ruvida, nè liscia, nè tonda, nè quadra, ec. è assolutamente inconcepibile; lo è almeno per lui, ed egli ignora se le facoltà intellettuali degli altri uomini sieno più estese delle sue. È vero che dicesi comunemente essere la estensione astratta l' oggetto della geometria; ma la geometria si occupa di figure; una figura è il limite di una grandezza; nondimeno l'estensione astratta non ha grandezza determinata, come si è ora mostrato, dal che chiaramente deriva ch' essa non può nemmeno aver figura, nè esser l' oggetto della geometria. È vero che i filosofi antichi e moderni pretesero che tutte le verità generali posino sopra idee astratte; senza le quali assicurasi che non potrebb' esservi scienza alcuna, nè alcuna dimostrazione

di una proposizione geometrica. Tuttavia, soggiunge Berkeley, se fosse necessaria la prova per giungere allo scopo, non sarebbe difficile di mostrare che le proposizioni e le dimostrazioni geometriche possono essere generali, benchè non si possa giammai formare le idee generali astratte de' circoli e de' triangoli.

Tentisi di farsi una idea generale di un triangolo, e si troverà che è impossibile. Se ciò non fosse, Locke vi sarebbe riuscito, egli che si distinse cotanto sugli altri scrittori filosofi per la chiarezza delle idee e la precisione dello stile. Ecco in qual modo egli si esprima intorno alla idea astratta del triangolo. « Bisogna che sia un triangolo, non rettangolo, non ad angoli obbliqui, non equilatero, non equiangolo, non scaleno; ma bisogna che sia al tempo stesso e tutto ciò e nulla di ciò. Esso è realmente, soggiunge, una cosa imperfetta, che non può esistere, una idea nella quale si trovano comprese alcune parti di molte idee disparate ed incompatibili. » Tale adunque è l'idea che Locke crede neces-

saria per accrescere le nostre cognizioni intorno all' oggetto della dimostrazione matematica, e senza la quale non arriveremo giammai a conoscere le proposizioni generali sopra il triangolo. Nondimeno questa definizione del triangolo generale si compone evidentemente di contraddizioni, e fa meraviglia che un filosofo, che poneva tanta importanza ad essere chiaro e preciso nelle idee, abbia potuto dare quel mucchio di parole per una definizione scientifica.

Berkeley ne trae dunque la seguente conclusione: L'estensione, le figure ed i moti che la vista discerne differiscono specificamente dalle idee con lo stesso nome indicate, e procurate dal tatto, nè vi ha idea, nè genere di idee che appartenga in comune ai due sensi. In sostegno di questa rimarchevole conseguenza egli allega anche gli argomenti che seguono:

1.° Quando, dopo aver percepita una idea, noi la collochiamo in tale o tal altro genere, il facciamo perchè la percepiamo, o perch' essa ci affetta nello stesso

modo della idea generica a cui la riferiamo. Ella non debb'essere assolutamente nuova, ma fa d'uopo che contenga qualche cosa di antico che sia già stato percepito; o almeno debbe avere molta analogia con le idee conosciute prima, per averle a dare il medesimo nome. Adesso però un cieco nato, che tutto ad un tratto ricevesse la vista, non crederà mai, al primo sguardo, che le idee visuali sieno identiche con le tangibili, nè darà loro uno stesso nome, nè le collocherà nella stessa idea generica.

2°. La luce ed colori formano, come generalmente si accorda, un genere affatto diverso di idee tangibili. Nessuno pretenderà che possano giammai percepirsi per mezzo del tatto. Ma non esiste altro oggetto immediato della vista fuorchè la luce ed i colori, e da ciò cavasi la conclusione immediata che non si dà idea la quale appartenga in comune ai due sensi.

È vero che anche tra coloro che hanno più meditato sulla natura ed origine delle nostre idee regna l'opinione che noi pos-

siamo con la vista distinguere più che la luce, i colori e la varietà loro. Locke pretende che la vista è il più esteso dei nostri sensi, che somministra all' anima le idee della luce e de' colori le quali sono esclusivamente sue proprie, e che le partecipa quelle eziandio dello spazio, della figura, e del moto. Ma questa opinione è falsa. Lo spazio e la distanza sono oggetti sì della vista che dell' udito, e quanto alla estensione ed alla figura, ciascuno per poco che rifletta sulle proprie idee chiare e precise, dèciderà s' ei debba immediatamente e propriamente al senso della vista idea veruna fuor di quella della luce e de' colori, se gli è possibile di formarsi una idea astratta determinata di una estensione visibile senza nessun colore, e reciprocamente quella di un colore senza veruna estensione visibile. Egli sarà costretto di confessare la sua impotenza di arrivare a sì sottili astrazioni, e di convenire che altro non vede che luce e colori con le loro gradazioni e varietà. È ben vero che la luce e i colori possono procurare mediatamente

all'anima idee diversissime da loro, come può l'udito somministrarlene di quelle che non hanno verun rapporto ai suoni, quella dello spazio, della figura, del moto ed altre consimili; ma rigorosamente parlando la comunicazione non ha luogo se non in modo mediato, vale a dire perchè tali idee vengono indicate da tai parole.

3.° Un assioma generalmente ammesso porta che le grandezze di stessa specie puonno essere addizionate per modo da formare una somma sola. I matematici addizionano insieme le linee, ma non addizionano le linee e i corpi con una superficie, perchè queste tre specie di qualità non sono proprie ad esser addizionate. Per ciò parimenti non puossi insiem compararle, e ciascuna di esse differisce totalmente dalle altre. Tentisi ora di addizionare una linea o una superficie visibile con una linea o una superficie toccabile, per farne una somma o un totale, chi vi riesce può crederle omogenee, e chi non vi arriva deve, giusta l'assioma precedente, considerarle

per eterogenee. Una linea azzurra ed una rossa ben si uniscono insieme; ma unire una linea visibile ed una toccabile è una operazione che sorpassa la forza delle facoltà intellettuali.

Berkeley cita in questo proposito il problema di Molineaux pubblicato da Locke, e riferisce anche la soluzione da questi fattane e ch' egli adotta, perchè va d' accordo con la sua teoria. Si immagini un uomo cieco dalla nascita e adulto, il quale per mezzo del tatto abbia imparato a distinguere l' un dall' altro un cubo ed una sfera della stessa materia ed altezza, e che toccando quello o questa possa dire quale è il cubo e quale la sfera. Suppongasi poi quel cubo e quella sfera sopra una tavola, e che il cieco abbia ottenuta la vista. Si domanda se potrà distinguerli con la vista prima di toccarli, e dire ecco il cubo, ecco la sfera! La risposta si è che non lo potrà. Perchè, sebbene il cieco sappia per esperienza come la sfera ed il cubo si faccia sentire al suo tatto, non ha per anco esperimentato che ciò che è nell' un modo

o nell' altro sentito col tatto, dee pure in qualche modo sentirsi dalla sua vista, ossia che un angolo sagliente del cubo che esercitava una pressione ineguale sopra la mano, apparirà all'occhio assolutamente come al suo tatto. Ma se una superficie quadrata, toccata coi diti, è della specie medesima di altra simile veduta con l' occhio, il cieco può senza dubbio conoscere una superficie quadrata tosto che la vede, e prima che abbia fatta questa osservazione, comparando fra loro l' idea visuale e l' idea tangibile. Ammettasi ora che il tatto gli abbia insegnato che un cubo è un corpo limitato da superficie quadrate e la sfera un corpo non da tai superficie limitato, ne segue, supponendo che il quadrato visibile ed il toccabile differiscano soltanto in numero, che il cieco distinguerà eziandio col mezzo dell' infallibile segno della superficie quadrata ciò che è un cubo da ciò che non lo è, tosto che vegga i corpi. Si deve pertanto convenire o che l' estensione e la figura visibili differiscono specificamente dalla figura ed

estensione toccabile, o che l'anzidetta soluzione del problema è falsa.

Fin qui si è mostrato che la figura e l'estensione visibile sono di natura ben diversa della toccabile; ora rimane a mostrare lo stesso risultamento rispetto al moto. Il moto conosciuto dalla vista è tutt'altro di quello percepito col tatto. Il tatto fa solo conoscere il moto in su o in giù, a diritta o a sinistra, lontano o vicino; eccetto questi caratteri e le modificazioni loro, o associazioni, è impossibile di acquistare veruna idea del moto col tatto. Il cieco dunque non crederà nè chiamerà moto se non ciò ch'ei potrà riferire all'uno o all'altro di cotesti particolari caratteri. Ma Berkeley pensa di aver provato che il cieco, dopo aver ottenuto la vista, non può conoscere un moto nè in su nè in giù, nè a diritta nè a manca, nè in verun'altra qualvogliasi direzione, e da ciò conchiude che a primo sguardo non conoscerà moto, generalmente parlando; ma dichiara che una idea astratta del moto è del tutto inintelligibile.

Se fa meraviglia che la estensione e la figura, entrambi visibili e toccabili, ricevano gli stessi nomi in tutti i tempi, presso tutti i popoli, e da tutti gli uomini, dotti o non dotti, benchè tale identità di nome sia accidentale ed arbitraria, com'è effettivamente quando si supponga esatta la teoria di Berkeley, si può rispondere che non si ha nemmeno maggior motivo di credere che il quadrato toccabile sia identico con la parola quadrato, composto di tre sillabe e otto lettere che la indica, benchè entrambi ne portano il nome. È costume che le parole scritte e le cose che esse esprimono sieno chiamate allo stesso modo. Diffatto, siccome non si usano le parole secondo la propria natura loro, cioè si usano soltanto come caratteri delle cose, sarebbe superfluo, e contrario allo scopo della lingua, il volere dar loro nomi diversi da quelli delle cose che accennano. Lo stesso dicasi rispetto alla precedente obbiezione. Le figure visibili sono i segni delle figure toccabili; poco o nulla si considerano in se medesime,

ma si ritengono attesa la connession loro con le figure toccabili, a indicare le quali la natura le ha destinate. Ma siccome questo linguaggio della natura non cangia nè a diverse epoche, nè presso le diverse nazioni, così le figure visibili sono sempre e dapertutto chiamate ugualmente delle toccabili, alle idee delle quali corrispondono, e non già perchè vi rassomiglino e sieno della stessa natura.

Ma, puossi soggiungere, un quadrato toccabile somiglia certamente assai più ad un quadrato visibile, che ad un circolo visibile; ha quattro angoli e quattro lati come il quadrato visibile, che il circolo non ha, essendo questo formato da una sola linea curva senza linee diritte e senz' angoli, per cui non è atto a rappresentare il quadrato toccabile, ma bensì il circolo toccabile. Pare aversi da ciò a conchiudere chiaramente che le figure visibili sono le immagini delle toccabili corrispondenti, di maniera che non si può considerarle per segni così arbitrarj come son le parole.

In proposito di questa difficoltà fa me-

stieri di convenire che il quadrato visibile è più proprio del circolo visibile a rappresentare il quadrato toccabile e non perchè maggiormente gli rassomigli, o perchè sia maggiormente della sua specie; ma in vece perchè il quadrato visibile contiene diverse parti che possono indicare le diverse parti corrispondenti di un quadrato toccabile, le quali il circolo visibile non contiene. Il quadrato toccabile ha quattro lati e quattro angoli eguali. Dunque le figure visibili più atte a rappresentarlo son quelle che parimenti contengono quattro parti eguali corrispondenti ai quattro lati del quadrato palpabile, come pure quattro parti eguali relative ai quattro angoli di esso quadrato; ed è perciò che noi naturalmente osserviamo nelle figure visibili alcune parti visibili particolari che corrispondono alle diverse parti toccabili delle figure indicate. Nondimeno non puossi da ciò conchiudere che vi abbia somiglianza tra loro; ovveramente bisognerebbe provare che, non solo il numero, ma anche la specie delle parti sono eguali nei

due casi. Le figure visibili rappresentano le toccabili press' a poco in quel modo che le parole scritte esprimono i suoni. Sotto questo aspetto le parole assolutamente non sono arbitrarie, perocchè non è indifferente l' usare una voce o un' altra in iscritto per indicare tal suono o tal altro. Bisogna, all' incontro, che ogni parola contenga tanti caratteri particolari quante vi sono variazioni nel suono che deve esprimere. Quindi, per esempio, la lettera A serve ad indicare un suono semplice ed uniforme, e la voce *potenza* è destinata a rappresentare il suono ch' essa produce, poichè pronunciandola l' organo della parola produce sette collisioni o modificazioni particolari dell' aria, ognuna delle quali occasiona una particolar differenza del suono della intera parola. Tuttavia nessuno vorrà che la lettera A, e che la voce *potenza*, sieno rassomiglianti ai suoni rispettivi che rappresentano, o siano di una stessa specie di essi. Se si considerano le cose in genere, è vero essere indifferente che le lettere di una lingua qualunque rappre-

sentino suoni, ma una volta che siasi accordato di dar loro siffatto destino, non è più in balia di alcuno di rappresentare tal suono o tal altro con tale o tal altra combinazione di lettere.

Giova confessare che non siamo così disposti in altri casi a confondere i segni con le cose che indicano, o a considerarli come fossero di specie identica, come lo siamo rispetto alle idee visibili e toccabili. Ma egli è facil capire donde tal differenza provenga, senza che abbisogni per ispiegarla di ammettere l'identità di natura de' segni e delle cose. I segni sono costanti e generali. Dal nostro primo ingresso nel mondo impariamo a conoscerne la connessione con le idee tangibili, e questa connessione si rappresenta di poi quasi ad ogni istante della nostra vita, e via via si inculca nell' anima nostra. Tosto che ci accorgiamo che i segni sono variabili, e che dipendono dalla disposizione arbitraria adottata dagli uomini, e tosto che possiamo ancor sovvenirci del tempo in cui non erano associati agli oggetti di

cui fanno oggi nascer le idee, e tosto finalmente che sappiamo che soltanto una lunga esperienza ci insegna a conoscerne il significato; noi ci rimanghiamo altresì dal confonderle con gli oggetti. Ma se le condizioni contrarie hanno luogo, come accade per le figure visibili relativamente alle toccabili corrispondenti: niente è più naturale che il confondere i segni co' loro oggetti, e crederli identici.

Gli oggetti propriamente detti della vista tengono il luogo di un linguaggio generale dell'autore della natura, che ci insegna come dobbiamo comportarci per ottenere le cose necessarie alla conservazione ed al ben essere del nostro corpo, come anche per evitare tutto ciò che nuocer potrebbe ad esso corpo e distruggerlo. È dunque principalmente il senso della vista che ci dirige nelle circostanze ed azioni della vita. La maniera con che ci indica gli oggetti lontani rassomiglia ad altre lingue e indicazioni arbitrarie immaginate dagli uomini, che non sono identiche o analoghe alla natura delle cose, ma vi si annettono solamente in

virtù di una connessione abituale, che conosciamo per esperienza.

S'immagini un uomo stato sempre cieco, e a cui dicesse il suo condottiero che dopo aver fatto tanti passi egli si troverà sull'orlo di un abisso, o incontrerà un muro. Il cieco non troverà egli quest'annunzio assai sorprendente? Egli non potrà concepire che un uomo abbia la facoltà di prevedere siffatte cose, e la predizione non gli parrà meno inesplicabile di quello che della possibilità delle profezie pare agli uomini di sano giudizio dotati. Gli stessi dotti possono trovare in ciò un soggetto degno di ammirazione, benchè l'abitudine tolga di farvi attenzione. L'arte sorprendente con cui il senso della vista è diretto a sì gran numero di fini diversi che si conseguiscono col suo soccorso, l'estensione, il numero e la enorme moltiplicità degli oggetti ch'essa dipinge a un tempo stesso con tanta facilità, vivacità ed incanto, tutte queste circostanze sono la sorgente di una quantità di curiose considerazioni, e ci danno insiememente una spe-

cie di idea anticipata delle cose, che nello stato attuale sono fuor de' confini della nostra percezione ed intelligenza.

Berkeley per compimento delle sue ricerche sulla visione esamina eziandio la questione sino a qual punto l' estensione visibile o toccabile sia l' oggetto della geometria. Il costante uso che facciamo degli occhi tanto nella parte pratica che nella specolativa di questa scienza potrebbe indurci a credere che la geometria abbia per oggetto l' estensione visibile. Un matematico troverebbe sicuramente assurdo che si cercasse di persuaderlo che i disegni ch' ci vede sulla carta non sono le figure, anzi nemmeno le somiglianze delle figure, che forman gli oggetti delle sue dimostrazioni. E sarà invece considerato il contrario come incontrastabile verità, non solo pei matematici, ma sì pure per coloro che sonosi particolarmente consacrati allo studio della filosofia teorica, e che hanno maggiormente riflettuto sulla natura di ciò che essi chiamano scienza, certezza, dimostrazione. In appoggio alla opinion loro,

si fondano sulla straordinaria chiarezza ed evidenza della geometria, dicendo che in tale scienza tutti i ragionamenti vanno esenti dall' inconveniente che seco trae l' uso de' segni arbitrarj, dappoichè persino le idee sono sulla carta dipinte e offerte all' occhio. Nondimeno non si capisce come sia possibile conciliare quest' asserzione con quella, pure da essi emessa, che una idea astratta è l' oggetto della dimostrazione geometrica. Checchè sia di ciò, e tornando al problema sovra esposto, quando voglia darsene la soluzione, basta osservare che assai poco vi ha parte l' estensione visibile per se medesima, ch' essa non ha grandezza fissa, e che gli uomini determinano in generale la misura applicando una estensione toccabile ad un' altra egualmente toccabile, donde scorgesi chiaramente che la estensione e le figure visibili non sono altrimenti l' oggetto della geometria.

Le figure visibili non hanno dunque altro uso in geometria che le parole, ed esser possono al pari di queste consi-

derate come oggetti di essa scienza, non avendo entrambe altro scopo, rispetto a noi, che di rappresentare allo spirito le figure toccabili particolari che vi sono associate. La sola differenza fra la indicazione delle figure toccabili per mezzo delle visibili, e quella delle idee per mezzo delle parole, si è, che mentre queste sono incerte, variabili, e dipendenti dall'arbitraria volontà degli uomini, le prime sono fisse ed invariabili, e rimangono sempre eguali in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Un quadrato visibile, per esempio, offre allo spirito la stessa figura visibile sì in Europa che in America. La voce dell'autore della natura che parla ai nostr'occhi non va dunque soggetta all'ambiguità ed alle false interpretazioni, che inevitabili sono nelle lingue inventate dall'uomo.

Per maggiormente convincersi di tal verità basta immaginarsi uno spirito senza corpo, che possa perfettamente vedere, cioè che aver possa una chiara idea degli oggetti proprj ed immediati della vista, ma cui manchi la facoltà del tatto:

si rifletta ai progressi che tale spirito sarebbe capace di fare nella geometria, e si vedrà ad evidenza se sia possibile che le idee visuali sieno gli oggetti di quella scienza. Prima di tutto egli è certo che l'intelligenza ipoteticamente ammessa non avrebbe idea veruna di un solido, ossia di una grandezza avente le tre dimensioni, quindi non avrebbe naturalmente nessuna idea della distanza. È vero che noi crediamo che la vista ci procuri anche le idee dello spazio, e de' corpi solidi, e questa credenza nasce dal figurarci che facciamo di veder la distanza, o di veder certe parti di un oggetto a maggior distanza di certe altre; ma ciò è soltanto effetto della esperienza da noi acquistata intorno alla connessione di alcune idee visuali e di alcune idee tangibili. Ma l'esperienza dovuta al tatto è negata alla intelligenza ammessa poco fa; essa dunque non potrebbe avere idea veruna della distanza, della profondità, nè per conseguenza dello spazio o de' corpi, sia immediatamente che mediatamente; dunque non

potrebbe formarsi una idea delle parti della geometria relative alla misura dei corpi solidi ed alla loro superficie convessa o concava, ovvero una idea delle proprietà delle linee prodotte dalla sezione di un solido: tutte idee che sorpasserebbero i limiti della sua conoscenza. Oltre a ciò, non potrebbe nemmeno capire come i geometri descrivano una linea retta o una curva, le regole ed uso di esse, o come possa farsi che una superficie o un angolo copra l'altro per dimostrarne l'uguaglianza; poichè tutte coteste operazioni suppongono l'idea della sostanza o di uno spazio esteriore. Quella intelligenza pertanto appena giugnerebbe a capire i primi elementi della geometria, e volendo esaminar la cosa più da vicino, si troverebbe fors'anco che non avrebbe delle figure semplici idea più chiara che de' corpi solidi, perchè l'idea della distanza è necessaria a quella di una superficie geometrica, di che ciascun si convince per poco che vi rifletta. Siccome la vista non altro percepisce, a parlar propriamente, fuorchè i colori e

le loro gradazioni, e le varie proporzioni della luce e delle ombre, così la continua variabilità di cotesti oggetti della vista li rende non atti ad essere trattati come figure geometriche, locchè poi non sarebbe anche di nessuna utilità, giusta l'opinione di Berkeley. È vero che si percepiscono diversamente gli oggetti, e che si veggono più o meno precisamente; ma calcolare rigorosamente la grandezza loro, e indicare, quand'anche potesse ciò farsi, le proposizioni fisse tra oggetti tanto incostanti e variabili, sarebbe una fatica di puro divertimento e senza utilità.

Ben convengono alcuni che i solidi non siano oggetti immediati della vista, ma credono però di poter sostenere che in tal caso non si trovino le semplici superficie geometriche. La quale opinione si fonda su ciò che si osserva ne' quadri, dove le idee che lo spirito immediatamente riceve si riferiscono soltanto ad una superficie diversamente colorata, le cui gradazioni per una rapida operazione del giudizio si convertono poscia

in solidi. Ma con un po' di attenzione si trova che le superficie ritenute qui come oggetti immediati della vista, non sono visibili, ma toccabili. Quando diciamo che il quadro è una superficie, intendiamo di dire che pare liscio ed uniforme al tatto; ma questo liscio e questa uniformità non scorgonsi dalla vista immediatamente, perocchè anzi il quadro rassembra all'occhio diversificato e pieno di forme differenti.

Dunque nè le superficie sono oggetti della vista meglio de' solidi. Propriamente parlando, noi non vediamo nè solidi nè superficie diversamente colorate, ma soltanto una diversità di colori. Alcuni di questi fanno nascere nella mente le idee di figure solide, altre procuran loro quelle di figure piane, appunto come la sperienza ci ha insegnato essere esse insieme associate. Noi vediamo le superficie nello stesso modo che vediamo i solidi, e le idee ce le somministrano gli oggetti immediati della vista, i quali per conseguenza sono essi pure chiamati superficie o solidi; ma benchè ricevano

gli stessi nomi che hanno le cose indicate, sono però di natura del tutto diversa.

Quanto si è detto sin qui dee bastare per far intendere sino a qual punto un puro spirito dotato della sola facoltà di vedere senza quella di toccare sarebbe atto a possedere cognizioni di geometria. È certamente difficile di porsi, quanto alle idee in luogo di una intelligenza come la sopra indicata, perocchè soltanto con gran fatica giugniamo a separar col pensiero gli oggetti propriamente detti della vista da quelli del tatto che vi sono associati. Siffatta separazione, supponendola totale e perfetta, non è nemmeno possibile, e ciò nessuno troverà singolare, per poco che si pensi, per esempio, quanto sia difficile ad un uomo l'intendere a pronunciare le parole della sua lingua senza comprenderle. Per isforzi che faccia onde separare il significato delle parole dal senso loro, esso tuttavia penetrerà sempre nel suo pensiero, e gli sarà sommamente difficile, se non anche impossibile, il mettersi affatto in

luogo di uno straniero che non conosce la lingua, e che per conseguenza non è colpito che dal suono delle parole senza capire al tempo stesso il significato che vi è annesso.

Ignorando la vera natura dell' oggetto della geometria, ch' ei credette essere l'estensione o astratta o visibile, benchè non sia nè l' una nè l' altra, Berckeley pensò di potere spiegare alcune difficoltà insolvibili e alcune infruttuose ricerche de' matematici, col dichiarare che sono realmente inutili e vane. Fecesi nondimeno uno scrupolo di pubblicare la sua opinione, perchè troppo differiva dalle idee generalmente ricevute intorno alla geometria, e vi ripugnava soprattutto in un' epoca in cui erasi cotesta scienza tanto avanzata, e in cui l' immaginazione ne ampliava i confini anche più oltre. Una quantità di pretese scoperte geometriche moderne ed antiche avrebbero perciò perduto la reputazion loro, e lo zelo col quale molti dotti di primo ordine si sforzano di entrare ne' più profondi misteri della scienza si allenterebbe

di molto, se convenisse dimostrar realmente la verità di ciò che loro par vero.

Berkeley con le sue ricerche sulla natura delle sensazioni visuali ha certo contribuito possentemente a schiarire un punto dottrinale di tanta importanza. Fu anche un de' primi a trattar questa parte della psicologia, ed a meditarla attentamente, e ciò solo era già un gran merito. Pare però che il suo idealismo gli abbia nociuto, per aver limitato di troppo il potere del senso della vista, circostanza cui deve pure congiungersi l' inesattezza di alcune di quelle osservazioni, che gli servirono di fondamento. Fors' anco non armossi abbastanza contro una difficoltà da lui stesso rilevata espressamente, e che tosto si affaccia quando si imprendono ricerche di tal natura. Diffatto, essendo noi accostumati fino dai primi giorni del viver nostro a fare uso simultaneo de' sensi, non è facile il dire con precisione ciò che appartenga in particolare a ciascun d' essi. Quindi è che si attribuisce ad un senso una maggiore o minor parte a produrre la conoscenza

di quella che veramente ne abbia in natura, e lo stesso Berkeley non seppe difendersi da questa illusione.

Una delle principali opinioni di lui, quella cioè che noi con la vista non conosciamo distanza alcuna, è erronea. È vero che il tatto serve a render più chiare e precise le nostre idee della distanza, ma non è di assoluta necessità per codesta idea. Ognuno con la sola vista vedrà il davanti e il fondo d' un paesetto, appena che solo vegga che un oggetto situato sino allora nel fondo vien sul davanti, e *viceversa*, quand' anche non avesse in ciò il soccorso del tatto. La semplice circostanza che gli oggetti sono veduti come se fossero fuori gli uni dagli altri, basta a provare che la percezion visuale soltanto ci porta alla idea della distanza di due oggetti, quando molti ve n' ha. Quand' io guardo il cielo stellato in una bella sera, la sola vista, senza l' assistenza del tatto, mi fa con certezza vedere diversi punti dell' orizzonte, per conseguenza diverse distanze, e l' idea della distanza mi si fa anche

più chiara, se il caso voglia che io vegga ciò che volgarmente si dice una stella cadente. Il solo idealismo indusse Berkeley a negare la percettibilità della distanza per mezzo dell'unico senso della vista; perocchè se io distruggo gli oggetti fuori di me, tutte le parti di un paesetto, anche le più distanti obbiettivamente, mi sembrano subbiettivamente una sola immagine; parendomi che gli oggetti del fondo sieno precisamente ove sono gli oggetti del davanti, come in un paesetto dipinto, dove la prospettiva fa illusione. Nondimeno nella idea di un paesetto, come anche nel quadro che lo rappresenta, la distanza delle diverse sue parti è rilevata solamente dall'occhio, e Berkeley ha qui confuso un solo e medesimo luogo dello insieme con un solo e medesimo luogo di ciascuna parte isolata. Dalla esattezza del primo, sia che subbiettivamente ovvero obbiettivamente si concepisca, non segue quella del secondo, che Berkeley ammetteva in modo puramente surrettizio.

Anche la figura ed il moto sono di-

scernibili soltanto dall' occhio, locchè Berkeley negava e doveva negare, giacchè non ammetteva la visibilità della distanza. Le parti di un paesetto si distinguono altresì mercè i colori, e le gradazioni de' chiari e de' scuri, cosicchè la vista è già bastante per procurarci le idee di certi contorni e di certe figure, come la percezione del cangiamento dei colori conduce necessariamente alla idea del moto. Non vi hà dubbio che il tatto non procuri una precisione e chiarezza infinitamente maggiore a queste idee; nè di ciò qui si tratta; ma si vuol decidere se il solo occhio possa distinguere le figure ed i moti, locchè per la allegata ragione non si può contrastare.

Dunque allora che Berkeley dalle sue premesse conchiudeva che l' occhio non può distinguere nè distanza, nè figura, nè moto, senza l' assistenza del tatto, e che una intelligenza dotata soltanto della facoltà della vista e priva di quella del toccare, sarebbe inetta a conoscere la geometria, tali conchiusioni cadono tutte da se, o almeno non si potrebbero am-

mettere in un senso così illimitato ed assoluto come quello che davasi loro.

Egli aveva ragione di dire che passa una essenzial differenza tra le idee visuali e le tangibili, e che un cieco nato il qual ricevesse ad un tratto la vista non crederebbe alla identità delle une e delle altre, o non le indicherebbe coi medesimi nomi se non dopo che l'esperienza gliene avesse insegnata la connessione. Fa maraviglia che per provare tal differenza non abbia allegato l'esempio delle bestie che spesso non associano le idee visuali e tangibili, o che più spesso nol fanno se non dopo lunghissima esperienza. Gli augelli, le mosche e le farfalle continuano a correre contro i vetri d'una finestra per ricuperare la libertà, sebbene il tatto abbia già loro annunziato che un corpo solido si oppone all'uscita, mentre la vista fa loro scorgere uno spazio vuoto in vece di un corpo solido; nè giungono essi a combinare insieme coteste diverse percezioni fuorchè dopo assai lungo tempo. Siffatti esempj avrebbono molto meglio sostenuta

la teoria di Berkeley, che non quello del cieco nato ricevente la vista ad un tratto.

È però falso che nessuna idea appartenga in comune ai sensi della vista e del tatto; proposizione che naturalmente deriva dalla precedente. Fondavasi Berkeley, fra le altre ragioni, sul non potersi dare idea astratta della estensione o di una figura geometrica. In ciò avea ragione, ma non giusta era la conseguenza ch'ei ne traeva. Come idea astratta l'estensione non può veramente appartenere in comune ai sensi della vista e del tatto, perchè nessuna idea astratta della estensione è possibile nel senso propriamento detto della voce astratto, come lo prova la definizione del triangolo *in abstracto* data da Locke, e citata da Berkeley. Ma l'estensione è una pura intuizione *a priori*, e le pure figure geometriche non sono che costruzioni della intuizione *a priori*. Ora, come pura intuizione, l'estensione è comune alla vista ed al tatto; per conseguenza anche tutta la serie delle idee che nascono im-

mediatamente e che dipendono dalla estensione, appartiene in comune a quei due sensi. Checchè sia di ciò, facilmente può scusarsi Berkeley, perchè non conobbe nè sospettò egli la diversità che passa fra una pura intuizione ed un pura idea, per la ragione che non ne conobbe neppure veruna fra la sensibilità e la pura ragione. Si deve però render giustizia alla sua imparzialità e senno, per aver sostenuto che l'idea astratta dello spazio non è l'oggetto della geometria, come aveano creduto tanto i matematici antichi, quanto lo stesso Locke.

L' *Alcifrone*, ossia *il Piccolo filosofo* di Berkeley è anch' esso un libro curioso, per le materie che tratta e per la bellezza dello stile. Sette dialoghi lo compongono, l' oggetto principale de' quali si è una apologia della religione Cristiana contra gli spiriti forti, e segnatamente contra quelli viventi ai tempi dell' autore, ch'egli ridevolmente chiama *minuti filosofi*. Gli spiriti forti vi sono dipinti in mille maniere, come atei, libertini, entusiasti, nemici della religione, critici,

metafisici, fatalisti e scettici, non già come se ciascuno di essi riunisse tutti questi varj caratteri, ma come aventi o l'uno o l'altro. Berkeley ha preso questo termine di *minuti filosofi* da Cicerone, che lo applicava a certi filosofi neganti l'immortalità dell'anima, i quali ha Berkeley creduto di poter considerare come i predecessori degli atei moderni. Il nome ne conviene a questi egregiamente, poichè formano una setta i cui seguaci diminuiscono l'importanza delle cose, dei pensieri, delle mire, e delle speranze più preziose degli uomini, riferiscono ai sensi tutte le cognizioni, idee e teorie della mente, abbassano la natura umana a livello della vita animale, assegnano alla nostra esistenza una durata brevissima invece di un'eterna, distruggono quanto inciampa la via loro, e pongono l'uomo nella trista posizione del nocchiero esposto in fragil barchetta al furore dell'onde.

Confuta dapprima Berkeley uno dei principali argomenti degli spiriti forti, quello che non può dirsi cosa sia la ve-

rità, attesa la discordia su ciò delle opinioni degli uomini, anche più saggi e probi. È certo che la verità debbe pertutto assimigliarsi, ma non ne segue che tutte le diverse opinioni sopra un oggetto sieno vere nello stesso modo. Se una opinione posa sopra ragioni evidenti, ella è vera, come è vero tutto ciò che con lei si concilia. La ragione è dappertutto la stessa, e quando se ne fa buon uso, conduce in tutti i tempi e presso tutti i popoli ai medesimi risultamenti. Socrate due mille anni fa si formò di Dio quella stessa idea che è ammessa dai più ragionevoli di moderni filosofi, e l'osservazione di Confucio che l'uomo non dee lasciarsi adescare in sua gioventù dalla voluttà, in età adulta dallo spirito di fazione, ed in vecchiaja dalla bassezza, è una massima morale accettata così in Europa che nella China. Hannovi pure tali proposizioni, la verità delle quali è conosciuta da tutti gli uomini ragionevoli ed istruiti; come quella che l'eclisse della luna è prodotto dall'ombra della terra, quando

trovasi tra il sole e la luna, benchè gli uomini rozzi e ignari non sentano questa proposizione, nè sieno convinti della sua verità. La differenza d'opinione intorno un oggetto non distrugge per conseguenza in verun modo la verità della conoscenza dell' oggetto medesimo.

Il secondo dialogo, diretto contro l'utilità che certi spiriti forti attribuivano allora all'ateismo ed al naturalismo per la prosperità del genere umano, è molto istruttivo. Berkeley vi critica pure con molto criterio il proverbio di Mandeville: *privato vizio, pubblico benefizio;* e fa vedere che ogni giustizia cesserebbe di esistere, se si tollerassero le dottrine che non solo favoriscono, ma eziandio che autorizzano i vizj ed i delitti. Nulla è più iniquo che di condannare in pratica ciò che si approva in specolazione. Egli sviluppa dipoi le conseguenze che risulterebbero per una nazione e per la sua costituzione politica, segnatamente pel popolo inglese, dalla libertà accordata agli spiriti forti di operare nelle idee teoriche e pratiche la riforma da cui pro-

mettono sì gran vantaggi, e che rivoluzionerebbe lo stato. I partigiani del naturalismo non conoscono assolutamente il carattere della pubblica prosperità, quando dicono che la ricchezza ne sia l' unico fondamento: mal conoscono la dignità e il vero destino della natura umana, quando dipingono il godimento de' sensi come scopo supremo degli sforzi dell' uomo, e vogliono sciogliercì da tutti i legami della religione e della morale, che lungi di essere esclusivamente favorevoli alla sensualità, sono anzi spessissime volte in opposizione diretta con lei. Il contrasto della dottrina loro con la vera destinazione dell' uomo non tarderebbe nemmeno a manifestarsi dagli effetti che la pratica di cotal dottrina produrrebbe nel commercio ordinario della vita.

Parendo che l' ateismo ed il naturalismo avessero trovato in Inghilterra un suolo particolarmente disposto a riceverne i germi e farli prosperare, Berkeley mise quest' occasione a profitto per allegare contr' essi due argomenti, che erano so-

pra gli altri capaci di fare impressione su' suoi compatrioti, e sostenne che gli spiriti forti sono partigiani del papismo e della schiavitù politica. Egli pretese che molto spesso gli atei fossero gli stromenti de' Gesuiti; ed assicurò che tutti coloro ch'ei vide mostrare più ardenza a predicare l'incredulità ne' circoli, erano divenuti spigolistri papisti. Quindi diceva che la Chiesa cattolica rallegravasi dei progressi della incredulità nella Gran Brettagna, sperando ch' ella avrebbe nuovamente resi gli animi de' suoi abitanti accessibili al papismo. I ministri di Roma si insinuarono nel seno di altre sette religiose, aggiunge, onde ricondurle insensibilmente alla religione ortodossa; e perchè non farebbero lo stesso riguardo agli spiriti forti? L'ateismo conduce anche alla schiavitù politica. Gli spiriti forti bramano una rivoluzione e fanno ogni sforzo per provocarla; essi vogliono distruggere le istituzioni politiche che loro incomodano senza pensar seriamente a sostituirne di migliori. Ma quando arrivassero a liberare i loro concittadini da

ciò che essi chiamano i pregiudizj, li spoglierebbero sicuramente degli abiti loro, popolerebbero il paese d'uomini in istato di natura, che viverebbero nudi, e gusterebbero tutti i privilegi della brutalità; ovvero diventerebbero despoti essi medesimi, e per appagare le passioni loro tratterebbero tutti gli altri come schiavi.

Berkeley passa quindi a criticare le idee di onore e di virtù adottate dagli spiriti forti. L'ateo parla molto della bellezza della virtù, la quale spesso diventa in sua bocca il soggetto di declamazioni piene d'entusiasmo; pretende che la sua virtù sia la sola eroica e disinteressata, perchè non crede ai premj ed alle pene di uno stato futuro. Berkeley cerca invece di mostrare che il sistema dell'ateismo distrugge ogni idea di bellezza e di armonia. Puossi egli ammettere un siffatto principio sparso nell'universo, senza supporre una Provvidenza, la qual conosca le azioni morali degli uomini, e che le ricompensi o le punisca, senza supporre l'immortalità dell'anima, ed uno stato futuro dopo la morte, senza credere in

somma alla religione? Se tal principio si ammette, senza ritenerlo come una intelligenza, altro più non sarebbe che un cieco caso, o un destino. Ma si può conoscere la beltà di un' armonia morale del mondo, quando alla testa dell' universo non trovisi una intelligenza, che l' innocente protegga, punisca il malvagio, e ricompensi l' uom virtuoso? S'immagini in vece una società di esseri ragionevoli, che agiscano sotto la vigilanza della Provvidenza, le cui azioni tendano tutte verso il bene comune, e sieno conformi alle leggi stabilite dalla paterna sapienza di Dio, ciascuno de' quali non credasi separato dagli altri pel suo interesse, ma si consideri come un membro del grande impero fondato e creato dalla Divinità, che tutti dichiarino leggi politiche le leggi della virtù e i doveri della religione, che in fine congiungano immediatamente il vero particolar loro interesse ai proprj doveri: in tale stato di cose si può con certezza ammettere la bellezza del mondo morale, e la società rimane governata dai più saggi co-

mandi, l'autorità de' quali viene al tempo stesso rinforzata dai maggiori premj e da sicuri castighi. Il riparto del bene e del male contribuisce allora esso pure a compiere la felicità dello insieme. Quando un uomo ha la coscienza che la sua volontà interna è conforme a quella di Dio, la qual tende a produrre l'ordine e l'armonia nell'universo, ed a scegliere i mezzi migliori per arrivare al migliore scopo finale, acquista così una idea della sua propria spirituale bellezza. Ma, dall'altro lato, se noi abbiamo la coscienza che la virtù nostra sconosciuta, negletta e disprezzata dagli uomini, non è pure nè osservata nè premiata da Dio, e che la disgrazia ci opprime quaggiù, senza la speranza di una più prospera sorte in un altro mondo; qual piacere può tale idea procurarci? Ov' è la bellezza di una scena consimile? Come può un uomo ragionevole soltanto credere che la propagazione di siffatte idee sia un mezzo di spandere la virtù e di assicurare la felicità nel mondo? Non è anzi un abbominevol *sistema*

quello che non ammette l'esistenza di alcuna legge e d'alcun dovere, che fa consistere la felicità degli uomini nella depravazion loro, e che dipinge la virtù come propria a renderli infelici? Vi ha egli uno spettacolo più tristo e doloroso di quello di un uomo virtuoso coperto di oltraggi, di obbrobrio, e di cattivi trattamenti, mentre il vizio trionfa? Un fanatico può contentarsi delle visioni e delle ciarle degli altri, ma un uomo ragionevole, che ne pesi a sangue freddo il sistema, non vi troverà certamente nè bellezza nè perfezione; nè supporrà pure la possibilità che una dottrina di tal genere sia uscita dalla stessa mano di quella cui si deve l'esistenza e la formazione della natura, nella quale sì bell'ordine si osserva, e tanta armonia, e sì perfetto equilibrio.

Tra i ragionamenti degli spiriti forti di quel tempo, molti ve ne erano, come fra quelli degli atei moderni, che tendevano solo indirettamente all'ateismo, mentre combattevano in maniera diretta il teismo. Diffatto gli atei citavano spe-

zialmente le difficoltà che si presentano quando vuolsi dare della esistenza di Dio una prova dimostrativa, capace di appagare lo spirito filosofico. Alcifrone che Berkeley introduce come capo dei *minuti filosofi*, rigetta gli argomenti metafisici presi dalla idea di un ente perfetto per eccellenza, dalla assurdità di una serie infinita di cause, ec., perchè siffatte ragioni abbagliano, ma non persuadono. Egli rigetta l'argomento in favore della esistenza di Dio somministrato dalla comune credenza di tutti gli uomini, e non solamente per la fede della gran moltitudine, ma per quella altresì delle persone più saggie. Gli argomenti *ab utili* gli sembran egualmente di nessun valore, ed ha ragione, perocchè si può dimostrare l'utilità di un'idea, senza che perciò ne risulti una prova della esistenza dell'oggetto. Per quanta sia l'importanza che i legislatori e gli uomini di stato pongono nella influenza politica di una religione, e per quanti sforzi facciano per conseguenza, onde inculcare al popolo col mezzo delle leggi

la credenza in Dio fondata sulla stessa religione, la verità e la convenienza sono cose differentissime agli occhi del filosofo. L' Alcifrone di Berkeley rinuncia anzi alle obbiezioni che nascer potrebbero dall' osservare alcuni difetti di regolarità e di armonia nelle opere della natura, e dall' essere quaggiù quasi sempre infelice l' uomo virtuoso, mentre la fortuna colma de' suoi favori il malvagio. Egli confessa che si avrebbe ragion di rispondere che nessuno può dar giudizio sul rapporto reciproco delle parti di una macchina infinita, non essendo in istato di rilevarne il complesso, e che altronde il difetto di proporzione tra il merito e la felicità in questa vita non è un argomento contro l' esistenza di Dio, ma ne somministra uno in favore di uno stato futuro di rimunerazione morale. Nondimeno, malgrado tal confessione, Alcifrone esige una prova reale della esistenza di Dio, perchè la verità di essa non potrebbe essere fondata sopra una base diversa dalle ragioni, che ci inducono in altre circostanze a riconoscere la reale

esistenza di un oggetto qualunque. Quindi pertanto giusta l' opinione di lui, l' esistenza della Divinità non può essere provata fuorchè dimostrando che Dio è un oggetto della esperienza acquistata col mezzo de' sensi, e siccome ciò non può farsi, così è impossibile di dare prova veruna della esistenza di Dio.

Questo è appunto l'argomento che Berkeley prende particolarmente a combattere. Egli fa vedere che gli atei, sopra tutto quando l'interesse della dottrina loro lo esige, ammettono, o suppongono fuor d'ogni dubbio, molte cose, delle quali è loro impossibile provare la realità coll'evidente testimonio de' sensi; cosicchè giudicati in quel modo ch' essi usano nelle filosofiche loro argomentazioni, esigono per la prova della esistenza di Dio più condizioni di quelle che hanno ragion di chiedere. Così ammettono l' esistenza degli spiriti vitali, o delle forze viventi, costituenti l' essenza dell' anima, allora pure che negano la non-materialità della essenza stessa dell' anima. Ma gli spiriti vitali, e le forze

viventi, non puonno cader sotto i sensi, e sol si conchiude che esistono perchè si manifestano nei fenomeni sensibili. Ne segue pertanto che l'esistenza delle cose, quand'anche le cose stesse non potessero col mezzo dei sensi conoscersi, si conchiude a buon dritto dai loro effetti, e dai sensibili segni loro. Oltre a ciò, tutti gli atti delle cose, conosciuti dai sensi, ed immediatamente (e gli esseri viventi non si conoscono che per gli atti loro), suppongono una causa motrice, la quale o agisce meccanicamente, ovvero se il moto esprime uno scopo ragionevole debb' essere anch'essa una causa ragionevole, un' anima, o uno spirito. L' anima umana muove un piccolo corpo, una particella insignificantissima a proporzione delle grandi masse della natura, degli elementi, de' corpi celesti, e dell' universo. La saggezza che si manifesta ne' moti dell' uomo, che sono effetti della ragione, è incomparabilmente minore di quella che scopresi nella struttura e nelle azioni de' corpi organizzati del regno animale e vegetabile. Nessun

uomo può fare con le sue mani una sì ammirabil macchina qual è la stessa sua mano; nessuno de' movimenti che valgono a farci conoscere la ragione umana può pure approssimarsi alla maravigliosa perfezione di quelli del cuore, del cervello, o d' altre parti viventi del corpo, le cui azioni non dipendano dalla volontà dell' uomo. Non potrebbesi dunque da codesti movimenti delle cose naturali conchiudere l' esistenza di un potere e di un sapere incomparabilmente superiori a quelli dell' uomo? Altronde non iscorgesi regnare una evidente unità di disegno e di intenzione ne' prodotti e negli effetti della natura? Le leggi della natura non concorrono esse finalmente ad un solo gran disegno, e ad un solo scopo finale dell' universo? Da ciò dunque sembra derivare la certa conclusione che la potenza e saggezza incomparabilmente grande o infinita che si manifesta nell' universo debbono parimenti essere contenute in un solo e medesimo ente o spirito attivo, e che noi per lo meno abbiamo della esistenza di cotesto ente

saggio e possente una assai chiara certezza, assai compiuta, e tanto immediata, quanto di quella d' ogni altra anima umana qualunque fuori della nostra propria. La persona immediata dell' uomo non è per vero dire percepita dai sensi; ma nondimeno non possiamo non conoscerne l' esistenza, perocchè si manifesta con segni indubitabili. Così noi non percepiamo la persona invisibile di Dio, ma scopriamo con tutti i nostri sensi tai segni, tali effetti e tali operazioni che annunciano e provano un Dio invisibile, con tanta certezza ed evidenza, quanto ogni altro segno rilevato dai sensi ci faccia conoscere l' esistenza di un' anima o di un principio pensante in altrui; con la sola differenza che noi troviamo questo ultimo segno soltanto ne' movimenti di un piccolo corpo organizzato, laddove in ogni tempo e in ogni luogo osserviamo i segni che ci informano della esistenza di Dio.

Berkeley esamina anche il sentimento di que' spiriti forti che ammettono bensì una Divinità, ma non ne hanno una idea

compatibile col teismo. Finalmente, dice uno degli eroi dell'ateismo ch'egli introduce sulla scena, poco importa di ammettere l'esistenza di Dio, perocchè puossi accordar questo domma, senza che il teismo ne tragga gran vantaggio. Tutto dipende dalla idea che si ha della Divinità; nemmeno gli epicurei negavano l'esistenza di Dio; ma le divinità loro erano sì indolenti che non si prendevano il menomo pensiero delle cose degli uomini; Hobbes ammetteva un Dio corporeo; Epicuro credeva che Dio e l'universo fossero una sola e medesima sostanza. Ciò non ostante converrebbe escludere affatto dalla lingua la parola Dio, perchè genera una specie di superstizioso terrore nella maggior parte degli animi, e perchè, propriamente parlando, è la radice di tutte le religioni, le quali in tutti i tempi hanno prodotti grandissimi mali al genere umano. Che se si vuol conservare, badisi di non valersene per indicare uno spirito che conosca ogni cosa, e che osservi le azioni dell'uomo con infinita attenzione, come

fosse un giudice o un magistrato. Tal era l'opinione di un moderno Diagora, che apertamente confessava che non si sarebbe giammai curato di provare la non esistenza di Dio, se non lo provocavano le idee ricevute intorno al teismo.

Si è risposto agli spiriti forti che la conoscenza, la saggezza e la bontà, considerate come attributi di Dio, sono usate in senso affatto diverso da quello che tai voci hanno, applicate all' uomo. Ma con tale risposta, soggiungevano essi, negansi, propriamente parlando, siffatte qualità a Dio, ed anche l'esistenza della Divinità. Se un uomo cui si obbiettasse che gli avvenimenti futuri non puonno essere preveduti da Dio, rispondesse che la divina intelligenza quegli avvenimenti prevede in un modo affatto incomprensibile a noi, ciò sarebbe un tagliare il nodo, ma non iscioglierlo. Come si può unir cosa alcuna ad attribuzioni divine, quando le attribuzioni stesse sono inconcepibili in qualsivoglia senso? Si distrugge con ciò l' idea essenziale della Divinità, e più non se ne conserva

che il nome, a cui nessun senso si annette.

Berkeley sviluppa molta erudizione per dimostrare all'incontro che non si è mai preteso che le qualità attribuite a Dio non avessero alcuna analogia con quelle dell' uomo, perchè in tal uso sarebbono divenute assolutamente inintelligibili, ed assolutamente negative. Tutte le perfezioni che Dio ha dato alle sue creature trovansi in lui in grado eminente. Quando adunque per indicare una attribuzione divina si usa il nome di una qualità umana, bisogna escludere dal significato della parola tutti i caratteri riferibili alla imperfezione che tal qualità presenta nell' uomo. In Dio la conoscenza, come dicea San Tommaso, non è un abitudine, ma un puro atto. Per tal modo nacque l' opinione ammessa nelle scuole che l' esistenza stessa delle creature non possa, fuorchè per analogia, attribuirsi a Dio. Ma l' unico significato di questa frase si è, che Dio, come causa suprema, indipendente e spontanea di tutti gli esseri, non può esistere in quello

stesso senso in cui esistono le sue creature, non già perchè esista meno realmente e men formalmente di loro, ma perchè la sua esistenza è la più eminente e la più perfetta. Puossi dunque assicurare, che tutte le specie di perfezioni immaginabili in uno spirito finito, trovansi anche nella Divinità, ma solo che non hanno in Dio le imperfezioni che presentano nella creatura. Assai malamente si è inteso il domma della nostra conoscenza analogica di Dio e delle sue qualità, e grand'abuso se n'è fatto, quando se ne conchiuse l'impossibilità di formarsi una idea diretta e convenevole di Dio, giacchè noi non meglio ne comprendiamo la qualità di quello che un cieco nato comprenda la luce ed i colori.

Ma, anche accordando le divine qualità della sapienza e della bontà, lo spirito forte domanda come accade che con queste qualità della Divinità il genere umano sia sì cattivo e sì corrotto. Berkeley pone questa obbiezione in bocca di Alcifrone, secondo il quale può dirsi

con qualche apparenza di ragione, che un poco d' ombra prodotta da un debil grado di male fa risaltar maggiormente le parti chiari e brillanti della creazione, e contribuisce così alla bellezza dell' universo in genere; ma non è possibile di spiegare in questo modo le sì grandi e nere macchie che deturpano la creazione. La moltitudine de' vizj e il piccol numero delle virtù sulla terra, e la sì mal eseguita osservanza delle leggi del dominio di Dio per parte de' suoi sudditi, non si conciliano assolutamente con la infinita sapienza e bontà del massimo de' sovrani.

A ciò risponde Berkeley con tutto il genio possibile; ma senza però soddisfar la ragione, essendo ciò impossibile e per la natura stessa dell' oggetto e per gli angusti confini dell' umano intelletto. Nessuno pretenderà che uno stato sia mal governato, o che tutti i cittadini vi sieno scostumati, perchè vi si trovino alcuni malfattori. La rivelazione e l' analogia delle cose visibili ci autorizzano ad ammettere una infinità di classi di es-

seri ragionevoli che sono più felici e più perfetti degli uomini, la vita de' quali è sì breve, e l'abitazione è un punto a paragone dell' intero sistema della creazione divina. Ma se noi potessimo porci per un'ora nel luogo di un Angelo, noi ritorneremmo in questo mondo, quand' anche avessimo ad occuparne il più splendido trono, con una ripugnanza incomparabilmente maggiore di quella che abbiamo in contemplare un cadavere, o un cataletto. Egli è singolare che gli uomini vogliano dai proprj difetti ed imperfezioni tirare conseguenze applicabili alle perfezioni divine. Un ateo celebre ai tempi di Berkeley negava la Provvidenza, perchè non capiva come mai, se una Provvidenza realmente esistesse, la città di Londra non fosse stata da gran tempo distrutta dal terremoto, o dal celeste fuoco abbruciata, poichè le strade sue sono piene d'uomini, la cui sola fede o religione consiste in pregar Dio continuamente di dannarli. Un altro pensava che non si poteva dare la Provvidenza, perchè un ente dotato di sapienza

infinita dee poter fare qualche cosa di meglio che di abbadare alle preghiere, alle azioni, ed alle piccole faccende degli uomini. Ma in tutti questi casi gli uomini giudicano sempre secondo se medesimi la Divinità, che è un essere infinitamente al di sopra di loro, ed oltre a ciò la giudicano secondo le proprie debolezze e follìe. Il vero culto divino e l'orazione non hanno altrimenti lo scopo di attribuir maestà a Dio, ma sono soltanto espressioni dei nostri sentimenti, e delle relazioni che esistono fra la divinità e noi; e quindi per noi solamente riescono salutari e benefiche.

I seguenti dialoghi contengono una apologia del cristianesimo contra le difficoltà degli atei, ed un prospetto della sua superiorità alle antiche religioni pagane, i quali oggetti non sono di tal natura da aversi a discutere in quest'opera. In generale, l'*Alcifrone* di Berkeley può annoverarsi fra le migliori produzioni di tal genere, distinguendosi essa per una somma imparzialità ne' giudizj, e nella placidezza che regna nelle

discussioni in favore e contra l' ateismo ed il naturalismo. Non avvi argomento, per poco importante che sia, il qual giovi agli atei, che Berkeley non lo esamini, e tutti codesti argomenti li espone egli nella forza loro maggiore. Ma dall' altro lato ei nulla ommette di ciò che è possibile di dire in sostegno del teismo e del cristianesimo. La forma di dialogo data a quest' opera ne rende dilettevole la lettura, senza portar confusione nelle ricerche, senza impedire di ben comprendere il tutto insieme del libro, e senza nemmanco degenerare in una nojosa uniformità. Anzi tra le diverse parti di questo lavoro regna un certo legame sistematico che poco o nulla nuoce alla libertà del dialogo, ma che rende l' opera molto più utile, guardandola sotto l' aspetto scientifico.

Fine del Tomo X.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE
VITTORIO EMANUELE BIBLIOTECA IN ROMA

# INDICE DEL PRESENTE VOLUME.

## Continuazione della storia della filosofia del secolo XVII.

Cap. VI. (segnato per errore I.) Storia e filosofia di Erenfredo Gualtieri di Tschirnhausen . . . . . pag. 5
. . . . di Cristiano Tomasio . » 26
Cap. VII. . . . di Cristiano Volfio. . . » 72
Appendice al Volfianismo . . » 193
Giorgio Bernardo Bilfinger . . » 194
Giorgio Enrico Riebow . . . » 196
Gian Grisostomo Harenberg . . » 197
Samuele Cristiano Holmann. . » 198
Giacomo Federico Muller . . » 200
Thumig . . . . . » 202
Gio. Enrico Winkler . . . . » ivi
Federigo Cristiano Baumeister . » ivi
Gian Cristoforo Gottsched . . » 203
Gian Augusto Ernesti. . . . » ivi
Gian Pietro Reusch . . . . » ivi
Heineccio, Schierschmidt, Froben, e Reinbeck . . . . . » 204

Filosofia di Budde . . . . pag. 206
. . . . di Nicola Girolamo Gundlingio . . . . . » 248
. . . . di Adamo Federico Glafey. » 269
. . . . di Gio. Giorgio Walch . » 270
. . . . di Augusto Federico Muller » 273
. . . . di Andrea Ridigero . . » 277

SEZIONE QUARTA.

*Storia della filosofia del secolo XVIII.*

CAP. VIII. Storia e filosofia di Alessandro Aucadio Baugmarten . . . . » 303
. . di Giorgio Federico Mejero » 317
. . di Cristiano Augusto Crusio » 334
. . di Gioachimo Giorgio Darjes . . . . . » 353
CAP. IX. Storia e filosofia di Giovan Pietro di Crousaz . . . . . » 361
. . . di Federico Casimiro Carlo de Creuz . . . . . » 419
. . . di Giorgio Berkeley . . . » 423